



Jürgen Moltmann

# DUMNEZEU ÎN CREAȚIE

Reîntregirea



Ca și chip al lui Dumnezeu pe pământ, omul trebuia să fie înțeles ca Subiect al cunoașterii și al voinței, așezându-i vizavi lumea sa ca obiect. Numai prin înstăpânirea sa asupra pământului putea omul să se asemene cu Dumnezeu, stăpânul lumii. Așa cum Dumnezeu Creatorul este stăpânul și cârmuitorul lumii, într-un mod corespondent omul trebuia să se străduiască să devină stăpânul și administratorul pământului. Aceasta era ideea teologică centrală și fundamentul învățaturii ierarhiei suverane.

**Jürgen Moltmann**

Cunoasterea nu are altă lumină, decât cea care răsare asupra lumii din perspectiva mântuirii: tot ceea ce nu este astfel, se epuizează în re-construcție și rămâne o simplă parte a tehnicii. Trebuie create perspective în care lumea, în chip asemănător, se afundă și se înstrăinează, dezvăluindu-și fisurile și umflăturile, așa precum va și zăcea cândva, neputincioasă și desfigurată într-o lumină mesianică.

**Th. W. Adorno**

ISBN 973-7879-62-7



9 78 973 7879 62 2

Concepție grafică și tehnoredactare: Liviu STANCIU  
Coperta: Gianina SÎNTOMA

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

**MOLTMANN, JURGEN**

**Dumnezeu în creație / Jorgen Moltmann. - Alba-Iulia :  
Reîntregirea, 2007**

Bibliogr.

Index.

ISBN 978-973-7879-62-2

2

În colecția Logos și Symbol au mai apărut:

1. *Icoană și cateheză*, Pr. Dumitru Vanca;
2. *Sfânta Liturghie, cateheza desăvârșită*, Pr. Florin Botezan.

Coperta 1: Jacopo TORRITI, *Crearea lumii*, frescă (1290),  
San Francesco, Assisi

JÜRGEN MOLTSMANN

# DUMNEZEU ÎN CREAȚIE

*O perspectivă ecologică asupra creației*

Editori:

Pr. Emil Jurcan și Pr. Jan Nicolae

*Tipărită cu binecuvântarea  
Înalt Prea Sfințitului ANDREI,  
Arhiepiscop al Albei-Iulia*



*Centrul de Cercetare în Pedagogie pastorală  
și Psihoterapie ortodoxă*

**Reîntregirea**

Alba Iulia, 2007



Lista traducătorilor:

Pr. drd. Sorin Bugner (cap. I, II, III, IV)

Pr. prof. dr. Emil Jurcan (cap. V, VI, VII)

Pr. lect. Jan Nicolae (cap. VIII, IX, X)

Asist. dr. Lucian Colda (cap. XI)

*Editorii aduc mulțumiri speciale tuturor celor care și-au adus aportul în toate fazele pregătirii acestei lucrări: Vasile Bărbat, Tudor Man, Vasile Anca, Cătălin Popi.*

# CUPRINS

Prefață.....	7
Cuvânt înainte.....	15
Cap. I. DUMNEZEU ÎN CREAȚIE .....	21
Idei principale pentru o învățătură ecologică despre creație .....	21
1. Cunoașterea naturii ca și creație a lui Dumnezeu	
este o cunoaștere participativă .....	22
2. Creația întru slavă .....	24
3. Sabatul Creației .....	25
4. Pregătirea mesianică a creației pentru Împărăție .....	27
5. Creația în Duh .....	28
6. Imanența lui Dumnezeu în lume .....	33
7. Principiul perihoretic sau al întrepătrunderii reciproce .....	36
8. Spirit și conștiință omenească .....	37
Cap. II. ÎN PLINĂ CRIZĂ ECOLOGICĂ .....	39
§ 1. Criza de autoritate .....	41
§ 2. Pe calea către o teologie ecologică a naturii .....	52
§ 3. Înstrăinarea și eliberarea naturii .....	60
Cap. III. CUNOAȘTEREA CREAȚIEI .....	73
§ 1. Legământ, creație și împărăția lui Dumnezeu .....	73
§ 2. Teologie naturală? .....	77
§ 3. Lumea ca făgăduință și anticipare .....	81
§ 4. Cunoașterea mesianică a lumii .....	87
§ 5. Comuniunea euharistică a creației .....	92
Cap. IV. DUMNEZEU CREATORUL .....	95
§ 1. La început a creat Dumnezeu cerul și pământul .....	95
§ 2. Autodeterminarea lui Dumnezeu ca și Creator .....	104
§ 3. Creația din nimic .....	111
§ 4. Perspectiva trinitară asupra creației .....	119
§ 5. Duhul cosmic .....	123
Cap. V. TIMPUL CREAȚIEI .....	131
§ 1. Timpul ca recapitulare a veșniciei .....	131
§ 2. Timpul ca prezență eternă .....	137
§ 3. Timpul creației .....	140
§ 4. Experiențele timpului în iconomia divină .....	147
§ 5. Timpuri îngemănate ale istoriei .....	154
§ 6. Futurizarea viitorului prezent .....	164
§ 7. Sincronizarea timpurilor istorice .....	167
§ 8. Sincronizarea timpului istoric și a timpului naturii .....	169
Cap. VI. SPAȚIUL CREAȚIEI .....	173
§ 1. Concepția ecologică a spațiului .....	175
§ 2. Noțiunea de spațiu omogen .....	179
§ 3. Creația spațiilor și spațiul creației .....	182
§ 4. Problema spațiului absolut .....	186

Cap. VII. CERUL ȘI PĂMÂNTUL.....	193
§ 1. De ce o lume duală?.....	193
§ 2. Cerul naturii .....	200
§ 3. Cerul lui Iisus Hristos .....	206
§ 4. „Critica cerului” în modernitate.....	213
§ 5. Slava lui Dumnezeu „precum în cer, așa și pe pământ”.....	220
Cap. VIII. EVOLUȚIA CREAȚIEI.....	225
§ 1. Omul – o făptură în istoria creației .....	225
§ 2. Evoluție sau creație? Fronturi false – Probleme serioase.....	231
§ 3. Procesele evoluției naturii.....	241
§ 4. Creația continuă .....	252
Cap IX. CHIPUL LUI DUMNEZEU ÎN CREAȚIE: OAMENII.....	261
§ 1. Determinarea originară a oamenilor: imago Dei.....	263
§ 2. Vocația mesianică a oamenilor: imago Christi .....	273
§ 3. Proslăvirea eshatologică a oamenilor: Gloria Dei.....	276
§ 4. Chip al lui Dumnezeu și păcătos.....	278
§ 5. Chipul comunitar sau social al lui Dumnezeu.....	284
Cap. X. «CORPORALITATEA ESTE SFÂRȘITUL TUTUROR LUCRĂRILOR LUI DUMNEZEU».....	295
§ 1. Primatul sufletului.....	298
§ 2. Trupul însuflețit .....	309
§ 3. Viața în sănătate și boală.....	326
Cap. XI. SABATUL: SĂRBĂTOAREA CREAȚIEI.....	333
§ 1. Desăvârșirea creației .....	336
§ 2. Binecuvântarea creației .....	339
§ 3. Sfințirea creației.....	342
§ 4. Sărbătoarea mântuirii .....	347
§ 5. Iisus și Sabatul .....	351
§ 6. Duminica: Sărbătoarea începutului .....	353
SIMBOLURI UNIVERSALE .....	359
§ 1. Marea mumă a lumii .....	361
§ 2. Pământul mamă.....	364
§ 3. Sărbătoarea cerului și a pământului .....	367
§ 4. Lumea ca dans .....	369
§ 5. Marele teatru al lumii.....	374
§ 6. Jocul ca simbol universal .....	377
§ 7. Lumea ca operă (lucrare) și ca mecanism .....	380
§ 8. Comparația simbolurilor în perspectiva mesianică .....	385

## PREFATĂ\*

Una dintre cele mai proeminente personalități ale teologiei occidentale contemporane, Jürgen Moltmann, reprezintă astăzi un colos al unei munci imense de căutare a adevărului revelat și transpunerea lui în cea mai profundă actualitate pentru generația tinerilor teologi și neteologi, care își doresc să caute pe mai departe mesajul divin pentru societate și pentru creștini în general.

S-a născut în Hamburg pe 8 aprilie 1926, așa că nu de mult domnia sa a împlinit 80 de ani. Nu se laudă cu o tinerețe de profund creștinism, deși consideră că părinții lui nu era împotriva acesteia, dar cu siguranță, ca mulți alți intelectuali din acea vreme, avea probabil prea puțin timp pentru această preocupare. Înclinația tânărului Jürgen era cu totul alta decât teologia, fiind atras de matematică, de fizică mai ales de personalitatea lui Albert Einstein, care făcea furori în lumea fizicii cuantice care se ivea la orizontul acelei perioade. Toate aceste cunoștințe, ca și cele de filozofie vor da viitorului teolog forța expresiei și a convingerii unei noi abordări în teologie.

Tânărul Jürgen Moltmann a prins perioada celui de al doilea război mondial, ca recrut al forțelor aeriene, fiind una din multele conștiințe anti-războinice, dar care nu putea replica decât prin propria sa renunțare. Astfel la 18 ani este înrolat în

---

\* Laudatio rostită de către Pr. prof. univ. dr. Emil Jurcan cu ocazia decernării titlului de doctor *honoris causa* prof. univ. dr. dr. h.c. Jürgen Moltmann, Alba Iulia, 6 mai 2006.

armata germană și trimis în Belgia la o unitate de aviație. Cu mentalitatea că acest război este pe cât de irațional, pe atât de nedrept, tânărul Moltmann s-a predat în Belgia la primul soldat englez pe care l-a întâlnit, deoarece acest gest era singura lui modalitate de a protesta împotriva unui astfel de act injust. Dacă până la participarea lui la război, lucrările lui Goethe (Faust) sau Nietzsche (Așa grăit-a Zaratuștra) îi erau lecturi preferate, atrocitățile războiului l-au făcut să privească mult mai profund asupra ideii de durere. Momentul de aprofundare a credinței i-l oferă prizonieratul lui, unde află cu stupefație despre crimele rușinoase la care se pretaseră unii din conaționali lui. Moltmann susține că în acele momente ar fi dorit să moară decât să vadă acele fotografii ale deținuților din Auschwitz, Buchenwald sau alte locuri unde au fost uciși oameni în numele celei mai stupide ideologii: superioritatea unora față de alții.

În lagărul de prizonierat în care se afla, tânărul Jürgen a reușit să primească de la un capelan american un Nou Testament împreună cu psalmii și astfel a reușit să aprofundeze credința sa despre care nu știa mai nimic. Este momentul în care el îl descoperă pe Hristos. După transferarea lui din Belgia în Norton Camp, un lagăr pentru prizonierii de război de lângă Nottingham, șansa teologiei și a aplecării sale asupra acesteia se lărgeste, deoarece el intră în contact cu câțiva studenți teologi, reușind să citească lucrarea lui Reinhold Niebuhr, *Natura și destinul omului*, care a fost prima sa carte teologică, ce îi căzuse în mână, după Noul Testament.

Reîntors din prizonierat în 1948, Moltmann rămâne un căutător al teologiei și al adevăratului mesaj biblic așa cum fusese el transcris de marii predecesori și profesori de teologie germani, și nu cum au încercat să exprime contextual unii admiratori ai funestului regim care se încheiase. În 1947, împreună cu alți patru colegi, a participat la prima mișcare studentască creștină în Swanwick, la un centru de conferințe de lângă Derby, unde experiența pe care a simțit-o în această scurtă perioadă l-a făcut să se decidă totalmente pentru teologie. Reîntors în țară se înscrie ca student la Facultatea de Teologie din Göttingen, unde are șansa de a se forma în duhul lui Karl



Bart, deoarece profesorii de aici erau discipoli ai acestei mari personalități ale teologiei protestante.

Ceea ce l-a urmărit aproape toată viața pe Jürgen Moltmann a fost discrepanța care părea să fie dintre ideea teologică și suferința umană, lucru care l-a făcut să se aplece asupra sintagmei „Teologia speranței”, considerând că Biserica este cea care permanentizează speranța eshatologică în sufletul oamenilor, oferindu-le șansa soteriologică autentică. Din această frământare a lui apare lucrarea monumentală „Teologia speranței” în 1964, în care a avut ca mentor pe Ernst Bloch cu lucrarea *Principiul Speranței*. Pe această linie teologică se vor lansa ulterior atât teologi catolici, cât și protestanți, mai ales în America Latină unde discrepanța dintre bogați și săraci este mult mai evidentă și unde Biserica a considerat că este de datoria ei să fie mult mai aproape de așa-numita *Basisgemeinde*.

A început astfel o muncă de Sisif pentru a descoperi o teologie care să dea răspunsuri imediate. Munca aceasta l-a făcut să fie unul dintre cei mai fertili teologi ai momentului, lăsând în spatele lui peste 60 de cărți și sute de studii și articole de mare profunzime.

Studiul sistematic al teologiei, început în 1948 la Universitatea din Göttingen, l-a adus pe Moltmann în preajma ucenicilor lui Karl Barth, prin care s-a pus în circulație un nou concept al teologiei și anume, sintagma de Teologie Dialectică, un curent care scotea credința creștină din poziția definițiilor și a expresiilor de bibliotecă și o puntea în controversă cu provocările lumii contemporane.

De la Ernst Wolf și Dietrich Bonhoeffer, Moltmann și-a însușit sintagma de „etică socială” și cea de „implicare a Bisericii în societate”. Aceste idei vor crea o adevărată preocupare în activitatea teologului de la Tübingen.

În anul 1952 Moltmann a primit titlul de doctor în teologie, slujind ulterior ca pastor în Biserica Evanghelică din Bremen – Wasserhost. Este o pregătire pentru catedra de la Tübingen, pe care o va reprezenta ca nimeni altul. O bună perioadă de timp ca preda la Universitatea din Bonn, pregătindu-și lucrarea care îl va consacra: Teologie Speranței (Theologie der Hoffnung). Cu această imensă forță de cercetare teologică, Jürgen Moltmann, va ocupa postul de profesor de Teologie

Dogmatică de la Universitatea din Tübingen în anul 1967, pe care îl va deține până în 1994, după care el continuând colaborarea cu această prestigioasă școală de teologie evanghelică, ca profesor consultant.

Aș mai reține un lucru deloc insignifiant: susținătorul și oarecum omul de dialog din casa lui, cu care el va fi discutat multe din temele, care ulterior au văzut lumina tiparului, a fost cel de al doilea teolog al familiei Moltmann, și anume, soția sa Elisabeth Moltmann-Wendel, care a adoptat o altă linie a teologie protestante contemporane, Teologia feministă.

Vă veți întreba de ce este important acest teolog protestant german pentru teologia românească. Sunt cu siguranță mai multe motive, dar cel mai important este că a făcut cea mai mare publicitate teologiei ortodoxe românești, în persoana părintelui profesor Dumitru Stăniloae. Prin faptul că a inițiat tipărirea Teologiei Dogmatice Ortodoxe a regretatului părinte în limba germană, dar mai ales, prin prietenia dintre cei doi, noi ortodocșii am avut de câștigat.

Eram bursier la Ostkirchliches Institut din Regensburg și îmi pregăteam teza de doctorat în biblioteca Universității din aceeași localitate. Și nu mică mi-a fost mirarea când într-una din cărțile lui Moltmann am găsit dedicația autorului către Dumitru Stăniloae, cu cuvintele „*prietenului meu părintesc care m-a ajutat să regăsesc Treimea*”. Ori în momentul în care un teolog german spune acest lucru înseamnă că acel profesor român a valorat imens pentru el.

În ceea ce privește esența doctrinară a operei lui Jürgen Moltmann voi face o mică schiță, pornind de la cele mai importante lucrări ale domniei sale.

Vorbind în lucrarea sa, „*Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*”, despre prezența lui Dumnezeu în creație, Moltmann își pune fireasca întrebare: „Ist Gott erfahrbar?” („Este Dumnezeu experimentabil?”) și ajunge la concluzia că toate expresiile despre El trebuie să plece din experiența noastră spirituală, că dacă dogmatica triadologică nu se leagă de viața personală a omului, atunci toate definițiile despre Dumnezeu țin doar de domeniul speculației.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1980, p. 18-19.

Dumnezeul creștin trebuie deci să devină un „lebendiger Gott” în viața noastră.<sup>2</sup>

Istoria lumii este de fapt o istorie a „pățimirii lui Dumnezeu” și abia în momentul în care înțelegem această istorie a suferinței lui Dumnezeu în lume, începem să ne dăm seama de misterul Sfintei Treimi.<sup>3</sup> Ori, din păcate, actuala cultură a subiectivității umane, cade în pericolul de a vedea istoria ca pe o „Kultur der Narzißmus” (cultură a narcisismului)<sup>4</sup> și mai puțin ca pe o cultură a prezenței lui Dumnezeu-Treimea în lume.

Lumea pragmatică de astăzi are în vedere doar acea *vita activa*, care îi debusolează pe oamenii angoasați. Ori, remarcă teologul tûbingenez, „fără *vita contemplativa*, moare și *vita activa*, transformându-se într-un acționism și pragmatism al societății moderne de consum”.<sup>5</sup>

Un alt joc minunat de idei îl face Moltmann, plecând de la ideea că adevărata teologie combină acțiunea cu doxologia. „Eticismul și pragmatismul lumii moderne a dizolvat învățătura trinitară într-un monoteism moral... ori redescoperirea sensului triadologic începe prin depășirea unilateralității atât a gândirii pragmatice, cât și eliberarea de acțiunea care se transformă în activism, punându-se astfel accent pe practicarea Evangheliei.<sup>6</sup> În gândirea pragmatică a lumii contemporane, „*etwas erkennen*” („a cunoaște ceva”)<sup>7</sup> înseamnă „*etwas beherrschen*” („a stăpâni ceva”)<sup>8</sup> pentru că mentalitatea lumii pleacă de la celebra expresie „Wissen ist Macht” („cunoașterea înseamnă putere”). Ori adevărata teologie, și aici Moltmann se întoarce la modelul Sfinților Părinți ai Ortodoxiei, remarcă faptul că „a cunoaște” înseamnă „a fi uimit” (erstaunen). Iar o astfel de cunoaștere înseamnă comuniune. Baza comuniunii o oferă doar Sfânta Treime. Prin triadologia astfel înțeleasă se depășește unilateralitatea expresiilor dogmatice care au produs atâtea

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>4</sup> *ibidem*, p. 21.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>7</sup> Jürgen Moltmann subliniază această expresie.

<sup>8</sup> Idem, *op. cit.*, p. 24.

dispute doctrinare, cum este cea dintre Dumnezeu văzut ca „höchste Substanz” (cea mai înaltă Substanță) și Dumnezeu luat ca „Subiectul absolut” (das absolute Subjekt).

În ceea ce privește cosmologia, părintele profesor Jürgen Moltmann regăsește teologia „odihnei sabatice”, o odihnă creatoare, în care lumea se află pe mai departe în pronia divină și aici remarcabilă este prezența pnevmatologică divină. În acest veșnic Sabat, *odihna lui Dumnezeu (Ruhe Gottes)* și *odihna în Dumnezeu (Ruhe in Gott)* se compenetrează, altminteri se va ajunge la un „pan-nihilismus”.

Pentru a elimina ideea destul de răspândită a panteismului (oferită cu generozitate de religiile orientale), dar și tentația deismului, a unui Dumnezeu distant față de lume, Jürgen Moltmann vorbește despre un „pan-en-teism”, care îl prezintă pe Dumnezeu atât implicat în lume, cât și distant față de ea.

În problema pnevmatologiei, Moltmann recunoaște că persoana Duhului Sfânt a fost „copilul vitreg” al Teologiei apusene, de care nu s-au prea ocupat teologii în decursul istoriei. Împărțirea istoriei în trei mari epoci, făcută de Joachimo da Fiore („perioada Tatălui”, cea din Vechiul Testament, cea „a Fiului” în Întrupare și cea a „Duhului Sfânt” de după Rusalii) este preluată și analizată critic de Moltmann.

În problema lui *filioque*, el depășește istoria controversată a acestui capitol de dispută, arătând că „este imposibil să vorbim despre Hristos fără Duhul Sfânt”<sup>9</sup>. Pentru a elimina această discrepanță introdusă de *filioque* și pentru a reafirma relația strânsă dintre Fiul și Duhul, Jürgen Moltmann utilizează două sintagme și anume: „pnevmatologia hristologică” și „hristologia pnevmatologică”. În locul lui *filioque* el vorbește despre *spirituque* prin formula „Hristos vine (în lume) a Pătre Spirituque”.

Un alt lucru pe care l-am găsit la Moltmann este ideea de *epicleză*, pe care o propune lumii teologice apusene, arătând că „strigătul naturii distruse”, al „omului oprimat” sau „al creației

<sup>9</sup> Idem, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, Kaiser Verlag, Munchen, 1991, p. 84.

care suferă” este de fapt strigătul după epicleză.<sup>10</sup> Lipsa Duhului Sfânt din creație, a epiclezei, a dus la aceste dureri pe care le vedem pretutindeni.

În problema eccleziologiei teologul de la Tübingen combate în lucrarea sa, intitulată „Cristus Ja, Kirche Nein?”, acea rupere a Bisericii de Hristos și vorbește despre indisolubilitatea dintre Capul hristic și Trupul ecclesial. O altă dimensiune a Bisericii pe care o accentuează este latura *socială* și anume, el cere să se treacă de la „Biserica eliberată” (befreite Kirche) prin și în Hristos, la „Biserica eliberării” (Kirche der Befreiung), care să își facă simțită prezența nu doar în perimetrul liturgic sacral, ci și în marile provocări dale lumii contemporane, în care se descoperă criza ecologiei, a drepturilor omului, a pauperității și toate celelalte sechele ale lumii globalizante și consumiste.

Am încercat o simplă trecere în revistă a acestei mari personalități a teologiei contemporane, pe care știind că nu greșesc, îl consider cel mai mare teolog protestant în viață. Eu am luat doar o picătură din oceanul profund al operei sale. Cu acordul domniei sale, vom încerca să traducem în limba română cărțile esențiale ale operei sale.

În dorim părintelui profesor Jürgen Moltmann multă sănătate și tărie în purtarea crucii sale de-o viață, cugetarea teologică cu dimensiune soteriologică.

La mulți ani și multă sănătate, domnule profesor universitar doctor Jürgen Moltmann!

***Pr. prof. dr. Emil Jurcan***

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 88.





## CUVÂNT ÎNAINTE\*

Încă din vremea controverselor dintre „Biserica mărturisitoare” („Bekennenden Kirche”) și „creștinii germani” („Deutschen Christen”), în anii dictaturii naziste, se poate vorbi, în Germania, despre lipsa unei abordări teologice evanghelice a învățăturii despre creație. Mai mult, exista atunci impresia unei alternative ori se afirma o „teologie naturală”, care recunoștea ordinea divină ca fiind un dat natural – popoare și rase, iar voința lui Dumnezeu ca fiind exprimată de puterea în expansiune a lui Hitler, ori se putea vorbi despre o „teologie revelată”, care îl percepe pe Iisus Hristos „Cuvântul lui Dumnezeu”, după cum precizează „explicațiile teologice” („Die Barmer Theologische Erklärung”) din 1934. Problemele tratate atunci de către Karl Barth, Emil Brunner, Friedrich Gogarten și Paul Althaus în contextul teologiei europene, nu sunt nicidecum depășite sau învechite.

Astăzi au apărut în prim plan întrebări noi, care atunci erau total necunoscute: Ce înseamnă credința în Dumnezeu Creatorul și în această lume ca și creație a Sa, având în vedere progresul prin exploatarea industrială care conduce la distrugerea naturii ? Așa numita „criză a lumii” nu este doar o criză a naturii înconjurătoare în care omul trăiește, ci nu mai puțin o criză a omului însuși. Este o criză ireversibilă, apocaliptică a vieții

---

\* Prefața autorului la ediția germană, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München, 1984 (n. ed.)

planetei. După toate previziunile nu este vorba de o criză temporară, ci de o luptă pe viață și pe moarte a creației pe acest pământ.

Problema învățaturii despre creație era atunci *recunoașterea lui Dumnezeu*. Problema învățaturii despre Dumnezeu este astăzi *recunoașterea creației*. Teologia rivală era atunci o ideologie religios-politică a „sângelui și pământului”, a „rasei și poporului”. Teologia adversară o reprezintă astăzi nihilismul practicat în raport cu natura. Ambele perversități scot în evidență dorința de stăpânire a lumii printr-o putere și voință nenaturale și inumane. În această lipsă de umanism al acestui complex de putere și a răzvrătirii contra naturii se manifestă lipsa de Dumnezeu a lumii moderne și părăsirea lui Dumnezeu.

Așa cum atunci Biserica a adus în conștiința credincioșilor recunoașterea Trinității revelate prin Hristos, la fel, astăzi, recunoașterea puterii Duhului Său Sfânt poate să aducă în creație prezența lui Dumnezeu Omul, pentru iertare și împăcare cu natura. „Concentrarea hristologică” din teologia evanghelică de atunci, trebuie să corespundă astăzi unei teologii cosmice extinse la toată creația lui Dumnezeu.

Prin titlul „Dumnezeu în creație” m-am gândit la Duhul Sfânt, Dumnezeu. Dumnezeu este „Iubitorul vieții”, iar Duhul Său se află în toate cele create. Ca să putem înțelege aceasta, am lăsat la o parte diferențele teologice vechi, în speță cele trei articole ale Simbolului de Credință Apostolic cu referiri trinitare, pentru a putea dezvolta o teologie pnevmatologică a creației. Această învățătură despre creație, care pleacă de la Duhul divin, sălășluind în creație, trebuie să ofere nu numai punctele de referință pentru dialogul cu vechea și noua filosofie nemanicistă a naturii, ci și pentru întreaga filosofie a naturii.

Subtitlul „o perspectivă ecologică asupra creației” trebuie întâi să vorbească despre criza ecologică a timpului nostru și despre modul nou de gândire în spirit ecologic. Într-un sens profund simbolic sunt utilizate noțiunile de casă și locuire. Sensul grecesc al cuvântului ecologie exprimă „învățătura despre casă” (*oikos*). Ce are de a face învățătura creștină despre creație cu „învățătura despre casă”? Dacă avem în vedere numai

Creatorul și opera sa, atunci nu există nici o legătură. Dacă însă se înțelege Creatorul, creația sa și țelul ei din perspectivă trinitară, atunci Creatorul locuiește, prin Duhul său, toată creația în întregul ei și fiecare creatură în parte și le ține pe toate prin puterea Duhului Său în viață. Taina lăuntrică a creației este această *locuire* a lui Dumnezeu, precum taina lăuntrică a sabatului este *odihna* lui Dumnezeu. Dacă ne întrebăm despre țelul și viitorul creației ajungem în cele din urmă explicarea sălășluirii Treimii în creația sa, care va deveni un cer nou și un pământ nou (Apoc. 21) și, astfel, un etern sabbat al lui Dumnezeu în care întreaga creație va fi sfințită. Taina divină a creației este sălășluirea lui Dumnezeu, iar țelul acestei sălășluiri este ca toată creația să devină casa lui Dumnezeu.

Părții ecologice a învățaturii despre creația lui Dumnezeu trebuie să-i corespundă o parte antropologică. Sălășluirea omului într-un sistem natural pământesc corespunde sălășluirii spiritului în sufletul și în trupul omului, prin care este îndepărtată înstrăinarea de sine a omului.

Precum am arătat deja în cărțile mele anterioare, urmăresc o metodă ecumenică: m-am străduit să utilizez surse catolice și evanghelice și am discutat cu teologi ai ambelor confesiuni, descoperind în discuțiile cu reprezentanți ai bisericilor din Vest și Est că teologia ortodoxă a păstrat și protejat o învățătură înțeleaptă despre creație, care a suferit în Vest multe transformări negative, din cauza dezvoltării industriale, a științei și tehnicii. Pentru a ne reîntoarce la o atitudine pozitivă față de natură, necesară pentru condițiile de mediu deteriorate de astăzi, e nevoie ca omul să aibă în vedere tradițiile paleocreștine.

Nu în cele din urmă m-au preocupat izvoarele creștine și iudaice. Creștinismul a preluat învățătura despre creație din scrierile poporului Israel și de aceea este bine să dăm importanță și interpretărilor iudaice ale acestor tradiții comune. Cea mai importantă gândire a creației o găsim în teologia iudaică și în practica Sabatului. Deoarece Bisericile din afara iudeo-creștinismului au renunțat la Sabat, le lipsește accesul la aceasta, fiind adeseori trecută cu vederea.

Iudaismul a dezvoltat în tradițiile sale kabalistice, alături de creștinism, imaginea unui Dumnezeu care se autolimitează,

care a influențat inconștient gândirea creștină și care totuși conștient, în discuții deschise, acceptă și accentuează astăzi înțelegerea naturii ca și creație, acest fapt fiind profund semnificativ pentru dialogul iudeo-creștin.

Metoda ecumenică suferă nu numai din cauza diferitelor teologii existente într-un anumit timp, ci de asemenea din cauza timpurilor diferite ale teologiei. De aceea am acceptat problemele pe termen lung ale învățături despre creație și m-am străduit în dialog cu Augustin și Toma de Aquino, Calvin și Newton, și alți teologi și oameni de știință. Acest excurs istorico-teologic nu oferă doar posibilitatea aruncării privirii asupra unui material sau asupra unui mod de gândire, ci trebuie să servească peste timp dezbatelor teologice.

În fine, metoda ecumenică este deschisă ecumenismului secular, cu alte cuvinte „pe tot cuprinsul pământului locuit”, și exprimă în acest caz știința, tehnologia și economia, care stabilesc relația om-mașină-natură. Chiar învățătura despre creație va pregăti punctul de plecare pentru dezbateră teologică cu ipotezele, cunoștințele, teoriile științifice ale naturii.

Cu această carte continui șirul contribuțiilor mele sistematice la teologia pe care am început-o în 1980 cu cartea *Treimea și Împărăția lui Dumnezeu*. Mi-am propus să mă limitez în contribuția mea la învățătura despre creație, dar am observat că această temă este mai complexă decât mi-am închipuit-o la început. Capitolul despre individ și societate, societate și umanitate, umanitate și natură l-am abandonat conștient pentru a reveni la el mai târziu. De asemenea nu am putut în câteva locuri să duc discuția prea departe, cum îmi propusesem. Aceasta se vede cu precădere în capitolul „Spațiul creației”. Despre un asemenea subiect, într-o nouă perspectivă științifică, despre spațiu-timp-continuitate voi trata altă dată.

Vă voi prezenta planul acestei contribuții teologice sistematice. Schimbările sunt rezervate, cititorul trebuie să recunoască în ce fel de context e scrisă o carte și ce fel de limite îi sunt așezate.

*Vol I: Treimea și Împărăția lui Dumnezeu, 1980;*

*Vol II: Dumnezeu în creație, 1985;*

*Vol III: Hristologie;*



*Vol IV: Eshatologie;*

*Vol V: Fundamente și metode ale teologiei creștine.*

Titlul cuprinzător este, cum deja am schițat ocazional, spre deosebire de „Teologia Sistematică”, „Dogmatica Bisericească”, sau „Învățătura de credință”: Teologie mesianică. Ideile de bază ale acestei învățături despre creație le-am susținut cu ocazia unor cursuri în vara anului 1973, în semestrul de iarnă 1980/81, în semestrul de iarnă 1984/1985 la Tübingen și în semestrul de toamnă din 1983 la Candler School of Theology, Emory University, Atlanta. Un prim proiect apare în scrierea lui Thomas F. Torrance: *Creation, Christ and Culture*, ed. R.W.A. McKinney, Edinburg, 1976, p.119-134, sub titlul „Creation and Redemption” (ed. germană: *Zukunft der Schöpfung*, München, 1977). În scrierea lui Hans-Joachim Kraus: „Dacă nu acum, atunci când?”, ed. H-G. Geyer, Neukirchen, 1983, 259-269, apare un capitol din această carte cu titlul: „Creația din nimic”. Capitolul „Înstrăinarea și eliberarea naturii” a fost publicată în versiunea engleză în volumul colecție: „On Nature” a Institutului Universității pentru filosofie și religie Boston, ed. L. Rounner, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984.

Mulțumesc Universității din Edinburg pentru invitația, făcută cu trei ani mai înainte, de a susține Gifford Lectures 1984/85. Aceasta nu este numai o mare onoare pentru mine, ci și o serioasă provocare de a lucra la elaborarea unei învățături despre creație, relevantă pentru problemele timpului nostru.

Convorbirea cu asistenții mei, Dr. dr. Michael Welker, Dr. Konrad Stock și Adalbert Schloz m-a ajutat foarte mult. Pentru osteneala corecturii mulțumesc în mod deosebit domnului Helmut Kirschstein și domnului André Schmalz.

**15 octombrie 1984,**  
**Jürgen Moltmann**

## DUMNEZEU ÎN CREAȚIE

### *Idei principale pentru o învățătură ecologică despre creație*

Cu această învățătură despre creație facem un pas mai departe pe drumul pe care l-am început cu cartea **TREIMEA ȘI ÎMPĂRĂȚIA LUI DUMNEZEU** (1980). Atunci am dezvoltat o învățătură trinitară socială, iar acum este vorba despre o învățătură ecologică corespunzătoare despre creație. Contextul este lesne de înțeles:

Atâta vreme cât Dumnezeu a fost gândit ca Subiect absolut și lumea trebuia să fie privită ca obiect al creației sale, al proniei și al izbăvirii sale. Cu cât mai transcendent a fost gândit Dumnezeu, cu atât mai imanentă a fost înțeleasă lumea. Printr-un monoteism al Subiectului absolut, Dumnezeu a fost deșrădăcinat din lume și lumea s-a secularizat treptat. Ca și chip al lui Dumnezeu pe pământ, omul trebuia să fie înțeles ca Subiect al cunoașterii și al voinței, așezându-i vizavi lumea sa ca obiect. Numai prin înstăpânirea sa asupra pământului putea omul să se asemene cu Dumnezeu, stăpânul lumii. Așa cum Dumnezeu Creatorul este stăpânul și cârmuitorul lumii, într-un mod corespondent omul trebuia să se străduiască să devină stăpânul și administratorul pământului. Aceasta era ideea teologică centrală și fundamentul învățăturii ierarhiei suverane.

Am început să-L prezint pe Dumnezeu ca Dumnezeu treimic, care în sine însuși exprimă o comuniune desăvârșită între Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Dacă renunțăm să-l mai înțelegem pe Dumnezeu în chip monoteist ca Unul, Singurul, Subiect absolut, ci în chip trinitar, ca unitate a Tatălui, a Fiului și a Duhului, atunci nu mai putem privi relația sa cu lumea creată ca fiind o relație unilaterală, ci una multilateral diversificată. Aș dori ca în această introducere să formulăm principiile de bază prin care învățătura despre creație să poată fi orientată.

*1. Cunoașterea naturii ca și creație a lui Dumnezeu este o cunoaștere participativă*

O învățătură despre creație în perspectivă ecologică trebuie să părăsească gândirea analitică cu distincțiile sale subiect-obiect și să învețe să fie o gândire nouă, comunicativă și integrativă. Ea trebuie să se reîntoarcă la ideea premodernă a rațiunii, aceea de a fi un organ perceptibil și participativ.

Gândirea modernă s-a dezvoltat într-un proces obiectivant, analitic, particularizant și reduționist. Încercăm să nu mai împărțim un obiect în cele mai mici părți pentru ca apoi sa-l reconstruim. Aceasta este o tendință majoră în toate domeniile de activitate științifice moderne, care au ca model disciplina fizică, așa numita „știință exactă”, și care se raportează la ea. Pe bună dreptate se zice: noi știm întotdeauna mai mult despre tot mai puține lucruri și acuzăm dominația specialiștilor. Interesul și metoda acestei gândiri sunt îndreptate spre dominarea obiectelor și a stărilor de fapt. Vechiul dicton roman „divide et impera” își pune pecetea asupra metodelor moderne de dominare și cârmuire a naturii.

Dimpotrivă, știința modernă demonstrează, cu precădere fizica atomică și biologia, că aceste forme și metode de gândire a realității nu sunt drepte și abia dacă aduc ceva progrese în domeniul cunoașterii.

Obiectele și stările de fapt ar putea să fie înțelese mai adecvat și mult mai bine dacă omul ar fi perceput în relația sa cu lumea din jurul său nu izolat, ci integrat, nu separat, ci în totalitate.

A fi viu înseamnă să exiști în relație cu altul. Viața este comunicare în comuniune. Lipsa legăturilor și izolarea înseamnă moarte pentru toate vietățile. Viața se poate înțelege numai în comuniune, în legăturile existente cu mediul înconjurător, astfel încât fiecare realitate și fiecare ființă vie este manifestarea relațiilor, legăturilor sale în raport cu mediul înconjurător. Ca atare, apare gândirea integratoare care pășește într-o direcție socială, având un țel diversificat, ceea ce înseamnă că nu se mai dorește o *cunoaștere* pentru a *domina*, nici nu se mai analizează și se reduce pentru a se reconstrui, ci se dorește o *cunoaștere* pentru a *lua parte* la schimburile reciproce în cadrul relațiilor dintre cei vii.

Acest mod de gândire servește susținerii comuniunii dintre om și natură, unde prin „natură” se înțelege atât natura înconjurătoare, adică tot ce se află în jurul nostru, aproapele nostru, cât și propria natură umană. Se poate vorbi despre un fel de țesătură a relațiilor de schimb reciproc, despre o viață simbiotică, privită diferit. La nivel juridic se vorbește despre păstrarea și egalitatea drepturilor omului și ale drepturilor pământului, natura fiind privită nici mai mult, nici mai puțin decât un bun care nu aparține nimănui. La nivelul științei medicale, natura este apreciată doar ca un „întreg psihosomatic” care se afirmă în raport cu omul. Trupul este privit doar ca un „corp” pe care îl posedă omul. Din punct de vedere religios, viața este privită în comuniune cu creația, creație ce nu trebuie să fie supusă și exploatată de către om.

Gândirea integrală și completă este intenționat coordonată pentru a restaura legătura de comuniune distrusă, ceea ce dorește să facă de altfel și învățătura teologică despre creație. Metoda unei asemenea învățături ecologice a creației nu poate fi unidimensională, ci trebuie să deschidă mai multe porți pentru accesul la această comuniune cu creația. Aceste căi de acces le putem găsi în tradiție și experiență, în știință și înțelepciune, în deducție și în intuiție. Vom încerca să acceptăm critica tradiției teologice a învățăturii despre creație, precum și cea a metodelor și formelor de gândire ale științei moderne. De asemenea va fi acceptată și valorizată percepția poetică și intuitivă. Vor fi utilizate simbolurile care impregnează înconștientul și vor

influența conștiința în felurite și nebănuite feluri, imaginația și fantezia creativă raportată la Dumnezeu și Împărăția sa fiind parte integrantă a teologiei. Teologia orientată eshatologic așează liber imaginația mesianică a viitorului.

## 2. Creația întru slavă

Intenția mea este să prezint într-un mod pregnant și conștient o învățătură creștină despre creație. În acest context înțeleg cea ce este creștin, având în vedere sensul original al cuvântului, ca și mesianic, chiar așa cum a fost impregnat de propovăduirea și istoria lui Iisus Hristos. O învățătură creștină despre creație este, drept urmare, o interpretare a lumii în lumina lui Mesia din perspectiva timpului mesianic care are cu El a început și prin El este stabilit. Ea este îndreptată către eliberarea omului, către armonia naturii, către izbăvirea omului și a naturii de puterile negative și de moarte.

Această învățătură mesianică despre creație privește creația împreună cu viitorul ei, pentru care a fost creată și în care va fi desăvârșită. „Viitorul creației” a fost de demult descris ca și o împărăție a slavei, a măreției<sup>1</sup>. Acest simbol al speranței cosmice trebuie să arate „creația de la început” ca fiind o creație neîngrădită, desăvârșirea ei constând în a deveni casa și locuința slavei lui Dumnezeu. Deja aici în istorie află omul locuirea împreună cu Dumnezeu în Duhul, chiar dacă numai parțial și provizoriu. De aceea sperăm ca în Împărăția slavei, Dumnezeu va locui pentru veșnicie în creația Sa și va lăsa toate creaturile să ia parte la belșugul, bogăția vieții Sale veșnice.

Includerea promisiunii mesianice față de cei săraci și speranțele înstrăinării față de lume înseamnă: „acasă”. Aceasta înseamnă sălășluirea în existență, o detensionată și liniștită relație existentă între Dumnezeu, om și natură<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Comp. J. Eduard, *The End for which God created the World. Works*, vol. I, Edinburg, 1974, pp. 92-121.

<sup>2</sup> E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1959, p. 1408: „Conținutul căutării religioase rămâne locuirea în taina existenței... Această idee religio-



Dacă Dumnezeu creatorul locuiește în creația Sa, atunci o face pe ea casa Lui „precum în cer, așa și pe pământ”. Toate creaturile se împărtășesc atunci de izvorul necreat al vieții, de bucuria aflării casei lor și a liniștii în Dumnezeu. Apoi se prezintă adevărata comuniune a creaturilor: o comuniune descrisă de tradiția mesianică iudaică și creștină ca „Simpatie sau armonie a tuturor lucrurilor”: Legătura iubirii, a participării, a comunicării și a diverselor schimbări de relații expune viața unei creații unite în Duhul cosmic<sup>3</sup>. Se naște astfel o complexă comuniune a creației.

### 3. Sabatul Creației

Orientarea creației spre mântuire este un dat originar, conform tradițiilor biblice, adică încă de la început, căci creația lumii a fost orientată spre Sabat, „sărbătoarea creației”. Sabatul este un majorat seniorial al lumii viitoare<sup>4</sup>. Prin Sabat, creația se desăvârșește. Sabatul este prefigurarea lumii ce va să vină. Dacă vom prezenta creația în lumina viitorului ei, adică în lumina „slavei lui Dumnezeu”, a acestui „acasă al existenței” și în general al „simpatiei tuturor lucrurilor”, atunci vom dezvolta o învățătură sabatică a creației. Sabatul este semnul recunoașterii învățăturii biblice, iudaice și creștine, despre creație. Desăvârșirea creației prin pacea sabatică diferențiază înțelegerea lumii ca și *creație* de înțelegerea lumii ca *natură*, căci continua rodire a naturii cunoaște timpul și ritmul, dar nu odihna sabatică. Sabatul, cel ce binecuvântează lumea ca și creație divină, este sfințit și revelat.

---

mesianică domină de asemenea țelul filozofiei speranței la Erns Bloch însuși. Comp.aa.O.1628: „dacă s-a înțeles pe sine (omul) și existența sa într-o democrație reală, fără renunțare și înstrăinare, atunci se naște în lume ceva ce apare tuturor în copilărie, în care încă nimeni nu a pătruns: locul de acasă”.

<sup>3</sup> E. Menz, *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge am Ende der Zeiten* (nach Jakob Boehme und seiner Schule), Eranos Jahrbuch 1955, XXIV, Zürich, 1956, p. 133-197.

<sup>4</sup> Berachot 576.

Demn de precizat este faptul că în tradiția teologică bisericească din Vest creația a fost exprimată cel mai adesea numai ca opera celei de a șasea zi. Ziua a șaptea, Sabatul, a fost trecut cu vederea. De aceea Dumnezeu a fost reprezentat mai cu seamă ca un Dumnezeu creator: *Deus non est otiosus*. Dumnezeu odihnitor, sărbătoresc, care pășește în creația Sa ca un Dumnezeu al bucuriei, este așezat pe un plan secund.

Sabatul este desăvârșirea și coroana creației. Prima dată în liniștea Sa, în Sabat, Dumnezeu creatorul își atinge țelul, în Sine Însuși, în slava Sa. Oamenii percep lumea prin sărbătoarea Sabatului ca și creație a lui Dumnezeu, căci în liniștea Sabatului lumea se lasă să fie descoperită ca și creație divină<sup>5</sup>.

Israelul serbează Sabatul în timpul istoriei sale. Săptămânala repetare a Sabatului, întrerupe nu numai timpul de lucru, ci trebuie să repună relația omului cu natura și cu Dumnezeu în cadrele originare ale Legământului încheiat de Dumnezeu cu poporul Israel. Acest an sabatic trimite spre viitorul timpului mesianic. Fiecare sabat este o anticipare sfântă a izbăvirii lumii.

Odată cu anunțarea Sabatului mesianic și-a început Iisus Hristos activitatea publică (Lc.4,18 u). Prin Jertfa Sa pe cruce și Învierea Sa din morți timpul mesianic anunțat de El este prezent. De aceea creștinii serbează prima zi a săptămânii ca o sărbătoare a Învierii, căci este prima zi a noii creații. De aceea ei percep creația în lumina Învierii.

Lumina Învierii este o lumină care umple timpurile apuse și moartea cu speranța mântuirii ce va să vie. Lumina Învierii lui Hristos este Sabatul creștin, dar este în același timp mai mult decât acesta. Ea apare ca o lumină mesianică ce dăruiește

---

<sup>5</sup> H. Gese, *Zur biblischen Theologie*, München, 1977, p. 79: „Sabatul nu presupune, în principal, oprirea din lucru a omului, ci se referă la lipsa de agresiune a omului în spațiul înconjurător, pentru o restitutio in integrum a creației... fiind vorba în principiu de a nu răni creația, trebuie cel puțin în ziua a șaptea să fie apărată de către om”. O minunată paralelă la învățătura iudaică despre Sabat găsim în înțelepciunea taoistă: Lao-Tse, *Tao Te-King*, ed.Reclam 6799, Stuttgart, 1979, kap. 16: „liniștea înseamnă redescoperirea rădăcinilor”; kap. 45: „liniștea pură îi redă lumii dreapta măsură.”

întregii creații suspinânde și temporalității ei, speranța eternă a unei noi creații, „o lume fără de sfârșit”.

#### 4. Pregătirea mesianică a creației pentru Împărăție

Această învățătură despre creație nu e prezentă în contextul dogmaticii dualiste, ci într-o orientare dialectică variată, procesuală. Tradiția teologică a preferat până acum o construcție dualistă. Ea a vorbit despre „creație și mântuire”, „creație și legământ”, despre „natură și supranatură”, „necesitate și libertate”. De un astfel de dualism au fost impregnate cele mai cunoscute enunțuri fundamentale dogmatice medievale și este încă impregnată teologia catolică de azi: *gratia non destruit, sed paesupponit et perficit naturam*.

Această afirmație pleacă de la faptul că darul lui Dumnezeu poate fi văzut în Întruparea Logosului etern în persoana lui Iisus Hristos, și prin urmare că această Întrupare desăvârșește și presupune creația. În baza acestui fundament urmează că hristologia presupune antropologia și, după cum afirmă Karl Rahner, antropologia este „hristologie deficientă” iar hristologia este „antropologia împlinită”.<sup>6</sup>

Eu nu consider această împărțire ca fiind corectă, pentru că nu face deosebirea dintre grație și slavă, între istorie și noua creație, între a fi creștin și a fi desăvârșit. Deoarece aceste două deosebiri nu sunt suficient clarificate, acest principiu medieval conduce mereu la triumfalism: în grație trebuie deja așezată slava, care desăvârșește natura; în Legământ trebuie să existe deja Împărăția, care este temeiul interior al creației; în a fi creștin trebuie să fie plinită existența omului.

În a doua parte voi formula „principiile teologice” în sensul unei triade dialectice, precizând: *Gratia non perficit, sed praeparat naturam ad gloriam aeternam. Gratia non est*

<sup>6</sup> K. Rahner, *Schriften zur Theologie I*, p. 169 ș. u; IV, p. 151, Einsiedeln, 1964. vezi și Kl. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg, 1974, p. 293 ș. u.

*perfectio naturae, sed praeparatio messianica mundi ad regnum Dei.*

Acest principiu pleacă de la faptul că darul lui Dumnezeu este privit în lumina învierii creștinului, ceea ce înseamnă că învierea sa este începutul noii creații. De aici rezultă că se poate vorbi despre *natură* și *grație* și despre relația dintre *natură* și *grație* în lumina *slavei*, care desăvârșește atât *natura* cât și *grația* și prin aceasta stabilește raportul dintre *natură* și *grație*. A fi creștin nu este o problemă de autodesăvârșire, ci de găsire a drumului mesianic către desăvârșirea existenței omenești. Pe aceste drumuri se găsește, alături de creștini, existența iudaică ca drum și mărturie a aceleași speranțe de mântuire. Existența creștină nu o îndepărtează pe cea iudaică, ci este îndreptată spre ea și pășește pe un drum comun cu ea.

În iudaismul medieval creștinismul evanghelizator a fost privit și respectat ca fiind ales pentru *praeparatio mesianica* a popoarelor lumii. Noi acceptăm această versiune iudaică a existenței creștine și o extindem de la popoarele lumii la *natură*. Creștinismul este în lume și pentru *praeparatio mesianica naturae*.

Dacă înțelegem spiritul acestei mișcări mesianice, atunci vom putea elibera și relativiza contradicțiile marelui dualism teologic. Ea va fi înțeleasă complementar în cadrul mișcării mesianice și nu va mai fi definită prin negații, ci va fi privită în multilateralitatea ei, fiind percepută ca un proces comun, compus din mai multe aspecte. Această mijlocire dintre libertate și necesitate, dintre dar și *natură*, dintre legământ și creație, dintre existența creștină și existența omenească, se lasă recunoscută exact și mai bine definită.

### 5. Creația în Duh

Potrivit înțelegerii creștine, creația este un proces trinitar: Tatăl creează prin Fiul în Duhul. Creația este „de Dumnezeu zidită”, „prin Dumnezeu formată” și „în Dumnezeu existentă”. Așa scria Sfântul Vasile: „vezi pe Tatăl ca Cel ce a adus la existență aceste ființe, pe Fiul ca și creator, pe Duhul ca și

desăvârșitor, așa că Duhul slujitor își are începutul în voința Tatălui; prin lucrarea Fiului se aduce la ființă, iar cu ajutorul Duhului sunt desăvârșite”<sup>7</sup>. Multă vreme tradiția teologică a accentuat numai primul aspect, născându-se o teologie monoteistă, care îl privea pe Tatăl ca și creator și Domn al creației Sale. De aceea vom încerca abordarea unei înțelegeri trinitare a creației, dezvoltând acest al treilea aspect, cel al creației în Duhul.

Conform tradițiilor biblice, toată lucrarea divină este pneumatică în rodul ei. Duhul este întotdeauna Cel care desăvârșește lucrarea Tatălui și a Fiului. Dumnezeu treimic inspiră creația fără să o părăsească. Tot ceea ce există, există prin Duhul cosmic, de aceea fiecare realitate creată poate fi înțeleasă ca o realitate energetică și ca o posibilitate realizată a Duhului divin. Prin energii și posibilitățile Duhului este prezent Creatorul Însuși în creația Sa. Nu-i este numai transcendent, ci și immanent creației.

Fundamentul biblic pentru această înțelegere a creației este Psalmul 103, 29-30:

*„Dar ascunzându-ți fața ta se vor cutremura.*

*Lua-vei duhul lor și se vor sfârși și în țărâna lor se vor întoarce,  
Trimite-vei duhul tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului.”*

Din permanenta împărtășire a Duhului divin (ruah) sunt create (bara) creaturile, există în Duhul și prin el sunt reînnoite (hadash). Aceasta presupune că Dumnezeu zidește toate, în și prin puterea Duhului și prezența Duhului său condiționează posibilitatea și realitatea creației Sale. Aceasta presupune mai departe că Duhul se comunică la tot ceea ce există și că ceea ce-l primește devine viu și reînnoit. Și dacă, potrivit interpretării ebraice, Duhul este feminin atunci viața divină a creației este de înțeles nu doar într-o cheie masculină și într-o metaforă feminină.

Conform înțelegerii și înțelepciunii ebraice, fiica lui Dumnezeu afirmă:

---

<sup>7</sup> Basilius, *Über den Heiligen Geist*, 31d ( Migne PG 32, 136 b).

„Domnul mi-a dat la început drumul său ;  
mai înainte ca el să fi creat ceva, eu existam  
Eu sunt aici din veșnicie, de la început, înainte de a fi pământul  
Când încă nu existau adâncurile, m-am născut,  
Fântânile încă nu izvorau apă.  
Mai înainte ca să fi fost munții așezați, înaintea colinelor  
m-am născut,  
atunci el nu a făcut pământul și nici munții de pe pământ.  
Atunci când el pregătea cerul, eram acolo,  
când cu țelul său a cuprins adâncurile.  
Atunci a așezat norii și a întărit izvoarele adâncului,  
atunci a așezat lege mării apelor,  
ca să nu încalce prescripțiile sale  
și a pus fundament pământului:  
Atunci eram eu muncitor și lucram pentru el  
și eu mă bucuram zilnic și mă jucam înaintea lui mereu,  
mă jucam pe pământul său, iar bucuria mea este cea a  
copiilor oamenilor.” (Cuvântul 8, 22-31)

Dezvoltarea teologică a acestei înțelepciuni a creației și conceptul teologic al creației în Duh își așteaptă până azi rezolvarea. Unul dintre puținii scriitori au acceptat și prezentat acest concept: „*Spiritus Sanctus enim est, qui ubique diffusus omnia sustinet, vegetat et vivificat.*”<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> J. Calvin, *Institutio I, 13,14*: „ille enim est qui ubique omnia sustinet, vegetat et vivificat in coelo et teram. Iam hoc ipso ceraturarum numero eximitur, quod nullis circumscribitur finibus. Sed suum in omnia viagorem transfundeneto, essentiam, vitam et motionem illis inspirare, id vero plane divinum est”. Comp. W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen, 1975, capitol II: *Der Heilige Geist und der Kosmos*, p. 15 ș.u. La M. Luther comp. R. Prenter, *Spiritus Creator*, Göttingen, 1954. Există și la K. Barth adăugiri în această direcție. Comp. *Kirchliche Dogmatik I/1,472* u: „Duhul Sfânt există în Vechiul și Noul Testament, general spus: Dumnezeu Însuși chiar neînțeles într-un mod real, fără ca să fie pentru asta mai puțin Dumnezeu, dă creațurilor sale puterea pentru a realiza această legătură a creației cu Creatorul, fiind mereu prezent în creația sa. Creația are nevoie de Creator pentru a trăi. Este nevoie așadar de o legătură cu El. Omul nu poate realiza această legătură, însă Dumnezeu poate face asta prin

Duhul Sfânt, „cel care le face pe toate vii” (Nicaeum), este pentru Calvin „izvorul vieții” (fons vitae). Dacă Duhul Sfânt este împărtășit tuturor creaturilor, atunci este „izvorul vieții” prezent în tot ce există și este viu. Tot ceea ce există și trăiește manifestă prezența acestui divin „izvor al vieții”.

În acest fel se realizează comunitatea tuturor creaturilor cu Dumnezeu și a creaturilor între ele, astfel încât toate creaturile pot comunica cu Dumnezeu. Existența, viața și țesătura de relații schimbătoare constau în Duhul: „În El trăim, ne mișcăm și suntem” (F.Ap. 17,28). Asta înseamnă că nu există nimic material elementar la care să conducă acest context, în pofida a ceea ce se afirmă în cadrul teoriei mecaniciste, care vede lucrurile ca existență primară, iar relațiile dintre ele fiind secundar reglate prin legile naturale. În realitate relațiile sunt la fel de vechi precum lucrurile. Lucrul și relația sunt complementare, precum, în domeniul atomic, particula și unda. Căci nimic nu există în lume care să trăiască și să se miște de la sine. Tot ce există trăiește și se mișcă în celălalt, unul într-altul, împreună cu celălalt, unul pentru altul, în contextul cosmic al Duhului divin. Numai Duhul există *ex se* și de aceea este fundamentul principal al tuturor celor nu *ex se*, ci *ab alio et in aliis* există. Din această prezență a Duhului divin în creație se naște Modelul și Simetria, Mișcările și Ritmul, Câmpurile și întreaga concentrație materială a energiei cosmice. În esență, creația se manifestă ca o împreună lucrare a ei cu Duhul, iar prezența Lui poate fi percepută din armonia mediilor în care acesta este prezent<sup>9</sup>: „la început a fost relația” (M. Buber)

Imaginația lui Calvin pleacă de la imanența Duhului lui Dumnezeu în creație până la limita ideilor stoice despre un

---

prezența sa în creație, deci ca și o relație a sa cu Sine Însuși. În libertatea Sa, Dumnezeu se poate face prezent creaturilor și să realizeze această legătură și să devină astfel viața celor create. Acesta este Duhul lui Dumnezeu.”

<sup>9</sup> Vezi Fr. Capra, *The Tao of Physics*, 1975, ediția germană: *Der kosmische Reigen. Physik und östliche Mystik – ein eigemäßes Weltbild*, München, 1983, p. 286: „Noua concepție despre lume consideră universul ca țesătură dinamică a totalității proceselor. Nu este fundamentală nici o însușire a vreunei părți a acestei țesături, ele toate rezultă din caracteristicile altor părți, astfel încât întreaga armonie a schimbărilor reciproce stabilesc structura întregii țesături.”

univers divin, de la sălășluirea sufletului lumii în trupul lumii. Dar, cu ajutorul învățaturii trinitare creștine, a respins apoi învățătura stoică panteistă despre Duhul cosmic. Duhul divin lucrează în lume și activează în ea fără să se identifice cu ea. Duhul cosmic rămâne Duhul lui Dumnezeu și devine Duhul nostru pentru că el activează în noi puterea de a trăi.

Odată precizată această diferențiere, este posibil să se vorbească, în baza cunoștințelor despre imanența divină a lumii și despre autotranscendența lumii. Cum e posibil? Prezența Duhului divin în creație polarizează lumea: pământ și cer, făcând posibil viitorul Împărăției Slavei care trebuie să înnoiască, să umple și să unească pământul și cerul.

Prezența Duhului dumnezeiesc poate fi diferențiată teologic în sălășluirea Sa cosmică, împăciuitoare și mântuitoare. Lucrarea prezenței Duhului divin este deosebită după felul și propria ei manifestare ca putere și ca posibilitate. Efectul prezenței Duhului divin poate fi înțeles în lucrarea sa creatoare, proniatoare, înnoitoare și desăvârșitoare.

*Creația* în Duhul este un concept teologic care corespunde astăzi celor mai bune învățături ecologice despre creație. Cu acest concept desprindem învățătura teologică despre creație de subiectivitatea timpurilor străvechi și a dominării mecaniciste a lumii, și pornim pe drumul pe care e de găsit viitorul unei lumi ecologice<sup>10</sup>. Datorită distrugerii naturii prin industrializare și a progresului făcut în direcția autodistrugerii omenirii, timpul străvechi al subiectivității și al dominării mecaniciste a lumii și-a atins limitele. Acum există o singură alternativă reală în fața acestei catastrofe universale: o lume comunitară solidară, pacifistă, neagresivă, ecologică.

Această epocală tranziție pune tradițiile teologice creștine nu numai în fața unor probleme de acomodare, ci într-o măsură și mai mare în fața necesității redescoperii propriului,

---

<sup>10</sup> O privire rezumativă impresionată găsim la Fr. Capra, *Wendezeit, Bausteine für ein neues Weltbild*, Bern, 1983, comp. și încercările istorice al lui G. Freudenthal, *Atom und Individuum im Zeitalter Newtons*, Frankfurt, 1983, și vechile lucrări ale lui E.J. Dijksterhuis, *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Berlin, 1956: Fl.W. Matson, *Rückkehr zum Menschen. Vom mechanistischen zum humanem Weltverständnis*, Olten-Friburg, 1969.



originarului adevăr, care în acele timpuri vechi a fost supus prin exploatarea și distrugerea naturii și acumulării de potențial militar distrugător, perioadă care însă azi își cunoaște sfârșitul. De aceea, în mod conștient, refuzăm barierele existente între învățătura teologică despre creație și științele naturale, căutând o bază comună a cunoștințelor științifice și celor teologice.

## 6. Imanența lui Dumnezeu în lume

O învățătură ecologică despre creație implică o nouă concepție despre Dumnezeu, în centrul căreia nu mai stă deosebirea dintre Dumnezeu și lume, ci recunoașterea prezenței lui Dumnezeu *în* lume și prezența lumii *în* Dumnezeu.

Într-una dintre religiile naturale matriarhaliste și panteiste ce au impregnat mediul înconjurător, credința în Iahve susținea, după cum atestă Vechiul Testament, diferența dintre Dumnezeu și lume: Dumnezeu nu este lumesc, precum nici lumea divină. Dumnezeu nu se manifestă în puterile și ritmurile naturii, ci se descoperă în istoria umană, care este stabilită prin legământul și făgăduința sa. De aceea puterile fertilității nu pot fi adorate ca fiind divine. Cultului fertilității din Canaan i s-a reproșat transformarea lui într-un cult al zeităților, și transformarea lui Iahve în zeul Baal, o putere divină naturală, a fost înțeleasă ca fiind cea mai gravă formă a blasfemiei.

Dumnezeu stă în *Transcendent*, iar lumea este concepută ca „operă a mâinilor sale” pentru Imanență: natura este golită de divin, politica este abandonată profanului, istoria este scoasă de sub obrocul fatalismului. Lumea devine o materie pasivă.

Această deosebire dintre Dumnezeu și lume a fost folosită de către apologeții moderni pentru adaptarea tradițiilor biblice la procesul de secularizare al timpului nostru european. Înrobirea și exploatarea nemiloasă a naturii, de care era atât de fascinată modernitatea, și-a găsit legitimarea religioasă tocmai în acea veche deosebire dintre Dumnezeu și lume, adevărul vechi-testamentar fiind falsificat. Este nevoie astăzi de o învățătură ecologică despre creație care să perceapă și să învețe despre imanența lui Dumnezeu. Ea nu se abate de la tradițiile biblice, ci

mai mult se întoarce înapoi spre adevărul original: Dumnezeu, creatorul cerului și al pământului, este prezent în fiecare dintre creaturile sale și în întreaga creație prin Duhul său universal. „Deus penetrat praesentia sua totum universum”<sup>11</sup>. Dumnezeu nu este doar creatorul universului, ci și *Duhul universului*. Prin puterile și potențialitățile Duhului, Dumnezeu ființează în creaturile sale, le viază, le ține în existență și le conduce în viitorul împărăției Sale. Istoria creației privită în această lumină este istoria lucrării Duhului Sfânt.

Pentru a înțelege imanența lui Dumnezeu în lume trebuie să eliminăm gândirea cauzală din învățătura despre creație. Ea ne-ar putea ajuta să înțelegem doar transcendența divinității ca și *causa prima*, divinitate ce trebuie să fie în același timp *causa sui*. Creația lumii este altceva decât cauza ei. Dacă creatorul este prezent în creație prin puterea Duhului, atunci legătura sa cu creația este văzută mai degrabă ca o țesătură felurită a multiplelor sale relații cu creația. În această țesătură a relațiilor „a crea”, „a păstra”, „a ține”, și „a desăvârși” le numim marile relații unilaterale, dar „a locui”, „a compătimi”, „a co-participa”, „a însoți”, „a tolera”, „a bucura”, „a adora” sunt relații reciproce care descriu comuniunea de viață dintre Dumnezeu și Duhul și toate creaturile sale.

Învățătura trinitară despre creație nu privește lumea și pe Dumnezeu ca fiind două entități separate, opuse, un Dumnezeu ne-lumesc și o lume profană, ci pleacă de la o imanență tensiune a lui Dumnezeu: Dumnezeu creează lumea, dar în același timp face parte din ea, aduce lumea la existență, dar își manifestă existența prin ea. Lumea trăiește prin puterea divină creatoare, iar El trăiește în ea. Dacă Dumnezeu se împotrivesc creației sale, atunci își este sieși împotrivitor. Dacă creația se opune creatorului, atunci El își este opus sieși. Se poate vorbi despre o autoidentificare și autodeosebire a lui Dumnezeu: El este în același timp în sine și în afara sa. Este în afara sa în creație și este în sine în Sabat.

---

<sup>11</sup> Fr. Oetinger, *Inquisitio in sensum communem et rationem*, Tübingen, 1753, p. 150.

Există două concepte care pot stabili această autodeterminare a lui Dumnezeu și care pot lămuri această tensiune divină în creația lui Dumnezeu:

1. *Învățătura rabinică și cabalistică a Shekhinei.* „Shekhina, pogorâre a lui Dumnezeu la oameni și sălășluirea Lui printre ei, este imaginată ca fiind o prehotărâre a lui Dumnezeu în sine însuși. Dumnezeu hotărăște în sine, se oferă pe sine ca și cale poporului său, suferă împreună cu el și îl însoțește prin pustie... „Așa descrie Franz Rosenweig *Shekhina* lui Dumnezeu în poporul ales<sup>12</sup>. Același lucru, dar încadrat corespunzător, se poate afirma și despre sălășluirea lui Dumnezeu în creația sa: El se oferă ca și cale creaturilor sale, suferă împreună cu ele, le însoțește în pustiul străinătății. Căci Dumnezeu este prezent prin Duhul în fiecare dintre creaturile sale și rămâne în legătură cu ele în bucurie și suferință.

2. *Învățătura trinitară.* Din nemărginita iubire a lui Dumnezeu se manifestă în afară și aduce la existența o creație, o realitate care este precum el și totuși diferită de el. Prin Fiul creează, împacă și mântuiește creația sa. Prin puterea Duhului, Dumnezeu este prezent în creația sa, în împăcarea și mântuirea ei. În nețărnută iubire divină, față de tot ceea ce provine de la Dumnezeu, stă dispoziția lui Dumnezeu de a suporta antagonismul creaturilor sale. Din ea izvorăște voința de a ierta și a mântui lumea, printr-o suferindă răbdare a speranței.

Fiul, veșnic altul în Dumnezeu Însuși, este înțelepciunea și modelul prin care a fost zidită creația. Fiul, în care lumea a fost zidită, se face carne și vine în lume ca s-o mântuiască. El pătimește autodistrugerea creației pentru ca s-o mântuiască prin suferința sa. Tot ce rămâne în afara Lui, ce nu este asumat de El, rămâne nemântuit.

Dumnezeu Duh este Duhul, armonia, structura, informația, energia universului. Duhul universului este Duhul care pleacă de la Tatăl și strălucește în Fiul. Evoluția și catastrofele exprimă de asemenea mișcările și experiențele Duhului creației. De aceea

<sup>12</sup> Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Heidelberg, 1954, III, Teil, 3. Buch, p. 192. Comp. și A.M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Shekhinah in der frühen rabinischen Literatur*, Berlin, 1969; G. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt, 1973, cap. IV: *Schechinah; das passiv-weibliche Moment in der Gottheit*, p. 135-199.

oftează, zice Pavel, Duhul divin în toate creaturile aflate sub puterea nimicniciei. De aceea Duhul divin transcende toate creaturile și se manifestă transcendent tuturor ființelor.

### 7. Principiul perihoretic sau al întrepătrunderii reciproce

În Dumnezeirea însăși își are fundamentul imaginea originară a acestei mișcări dialectice. Învățătura trinitară formulează diversitatea și unitatea în Dumnezeu. Învățătura trinitară socială formulează sălășluirea reciprocă și eterna comuniune a Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt, prin conceptul de perihoreză<sup>13</sup>. În Dumnezeu este întărită nesfârșita comuniune a diferitelor Persoane în sălășluirea lor și întrepătrunderea lor reciprocă, precum spune Iisus: „Eu sunt în Tatăl și Tatăl este în Mine” (In. 14,11); „Eu și Tatăl una suntem” (In. 10,30). Perihoreza trinitară manifestă o înaltă intensitate a vieții, pe care o numim viața divină, o numim eterna iubire și, invers, în veșnica perihoreză a Persoanelor divine se manifestă infinita iubire divină. Perihoreza trinitară nu este o schemă rigidă, inflexibilă, înțepenită, ci cea care asigură liniștea absolută a iubirii ca izvor al vieții și dă tonul și ritmul dansului cosmic.

În Dumnezeu nu există supraordonare sau subordonare unilaterală, ordin sau supunere, domn și slujitor, după cum afirmă Karl Barth în concepția sa teologică suverană, care exprimă opoziția dintre Dumnezeu și lume, cer și pământ, suflet și trup, și nu în cele din urmă dintre bărbat și femeie<sup>14</sup>. În Treimea divină există reciprocitate și comunicarea reciprocă a iubirii. Tot ceea ce se află în relație cu Dumnezeu oglindește și reflectă originara perihoreză treimică: Dumnezeu în lume și lumea în Dumnezeu; cerul și pământul, în împărăția lui Dumnezeu, sunt pătrunse de slava sa,

---

<sup>13</sup> comp. I.D. Zizioulas, *Wahrheit und Gemeinschaft*, in: KuD 26, 1980, p. 2-49.

<sup>14</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV, 1, Zürich, 1953, p. 219: „Deja disputa tensionată cum că în Dumnezeu există un Sus și un Jos, un Anterior și un Posterior, o ordine posterioară și una anterioară, trebuie nu numai să fie negată, ci mai mult să fie afirmată ca esența a lui Dumnezeu... unitatea divină constă în aceasta..., în ea însăși și nu în ceea ce i se supune. Unul să fie unul iar cel supus un *Altul*”. Următoarele pagini dezvoltă mai departe această idee.

sufletul și trupul sunt unite cu întreaga umanitate de către Duhul făcător de viață; bărbatul și femeia sunt eliberați în împărăție la o adevărată existență omenească. Nu există o viață solitară. Fiecare monadă are – contrar lui Leibniz – multe ferestre. Ea constă numai din ferestre. Tot ce trăiește, trăiește în felul său specific unul într-altul, împreună, unul de la altul, unul pentru altul: „totul este veșnic transformat în interior”. De aceea ideea trinitară a vieții, a perihorezei, va stabiliza această învățătură ecologică despre creație.

### 8. Spirit și conștiință omenească

Vom înțelege Duhul în raport cu formele de organizare și comunicare ale sistemelor naturii, începând de la informația materială și trecând la formele sistemelor vii, viața simbiotică multistratificată, de la oameni și populațiile omenești până la ecosistemul pământului, sistemului solar, căii Lactee și legăturii dintre galaxiile universului.

Principii de organizare ale spiritului (duhului) se găsesc la toate aceste nivele:

1. din punct de vedere sincron: *autoafirmare și integrare*.
2. din punct de vedere diacronic: *autoconservare și autotranscendență*.<sup>15</sup>

De departe se recunoaște o tendință a spiritului spre un sistem complex deschis: a) prin închiderea sistemelor de viață deschise vieții simbiotice; b) prin dezvoltarea tot mai bogată a formelor de viață în patria tuturor posibilităților, viitorul.

Conștiința este spiritul reflectând și reflectat. Cu această teză vom îndepărta identificarea augustinian-carteziană dintre spirit și conștiință. Noi înțelegem spiritul, realist și nu idealist, precum ni-l prezintă tradițiile biblice. Dacă conștiința este spiritul reflectat, atunci ne rămâne necunoscut un vast domeniu al spiritului. Căci omul este o ființă complexă, multistratificată, prinsă în variate relații și dependențe ale sistemului vieții. Spiritul este întruchiparea propriei sale organizări și transcendențe, simbiozei sale interioare și exterioare.

<sup>15</sup> Utilizez aici definițiile biologice ale lui E. Jantsch, *Die Selbstorganisationen des Universums*, München, 1979.

- Dacă spiritul este principiul cuprinzător organizatoric al omului, atunci trebuie să vorbim despre un *spirit-suflet* și un *spirit-trup* și despre o *unitate a trupului și spiritului în Duh*. Spiritul omului nu este identic cu subiectivitatea conștientă a rațiunii și voinței sale, ci cuprinde întreaga sa structură psihosomatică.

- Prin spirit suntem legați social și cultural de semenii noștri. Această legătură reprezintă, din nou, un sistem organizatoric deschis, deci Spirit, care în această lumină este descris ca și un spirit comun întregii comunității umane.

- Prin spirit suntem legați de natura înconjurătoare. Această legătură este un sistem natural-omenesc și este privit ca un ecosistem spiritual. Prin spirit, societățile omenești, sunt legate ca părți ale sistemelor cu ecosistemul „Pământ” (Gaia), căci societățile omenești trăiesc într-o continuă mișcare a pământului și soarelui, aerului și apei, zilei și nopții, verii și iernii. Oamenii sunt deci participanți și subsisteme ale sistemului cosmic al vieții și ale Duhului divin ce locuiește în interiorul lor. De aceea conștiința omenească a spiritului se lărgeste la cât mai multe formațiuni ale spiritului și se extinde către o conștiință socială, ecologică, cosmică, divină. Concepția de Dumnezeu în creație este imaginată sub forma creației în Duh, „creație” și „evoluție” și nu mai este înțeleasă ca ceva contrar realității, ci într-o legătură complementară: există o evoluție a creației, deoarece evoluția nu se explică prin sine. Există o evoluție a creației, pentru că creația lumii a fost sortită pentru împărăția slavei și de aceea se transcende pe sine ca timp. Ideea evoluției este de înțeles ca o idee de bază a mișcării Duhului divin al creației.

*„Căci tu iubești tot ce există și nu urăști nimic,  
din ceea ce ai făcut, căci tu nu ai făcut nimic pentru ca să urăști.  
Cum ar putea să fi rămas ceva, dacă tu nu vroiai?  
Sau cum ar putea să fie primit ceea ce tu nu ai fi chemat?  
Tu înfrumusețezi totul, căci sunt ale tale,  
Domnule, iubitorule al vieții,  
și Duhul tău nemuritor este în toate.”*  
(Înț. lui Solomon 11, 24-12,1)

## ÎN PLINĂ CRIZĂ ECOLOGICĂ

Nu vom începe această învățătură teologică despre creație cu o cercetare și interpretare a originii credinței iudeo-creștine, ci cu o percepere și exprimare a situațiilor critice în care se găsește astăzi această credință, oriunde este reprezentată, și la a cărei aporie și existență a contribuit.

Situația prezentă este stabilită de criza ecologică a întregii civilizații tehnico-științifice și de distrugerea naturii de către om. Această criză este mortală nu numai pentru om, ci și pentru alte vietăți și pentru natura înconjurătoare. Dacă nu se are în vedere o întoarcere radicală, fundamentală a orientării acestei societăți omenești, și dacă nu există o altă alternativă a vieții în raport cu celelalte viețuitoare și cu natura, atunci această criză va degenera într-o amplă catastrofă.

Criza ecologică a lumii moderne pleacă de la industrializarea statelor. Acestea au apărut în aria culturii creștine. Istoria influenței culturale a credinței creștine despre creație nu este trecută cu vederea. Ea aruncă în urmă o lumină proprie la această credință și pretinde de la noi cei de azi să criticăm greșelile cunoscute și să reînnoim înțelegerea credinței creștine despre creație.

Criza lumii moderne n-a apărut numai datorită exploatării tehnico-științifice a naturii sau din dorința de stăpânire a omului, ci se fundamentează mult mai mult pe năzuința după putere și

supraputere a omului. Această năzuință a fost întărită dincolo de orice limitare în aria culturii creștine, de o înțelegere greșită și o denaturare a cuvintelor biblice: „Supuneți pământul:, porunca dată de Mântuitorul pentru a stăpâni lumea, a fost schimbată de om în înrobirea ei. Prin năzuința neîngrădită după putere, oamenii doreau să devină asemenea cu atotputernicul Dumnezeu:, justificându-și religios aceste dorințe de acaparare a puterii. Credința creștină despre creație, așa cum este ea astăzi reprezentată de creștinismul vest-european și american, are partea ei de vină. Cum se vede azi viitorul comun al omului și al naturii în baza acestor imagini contemporane ce conduc la moarte? Este clar că e nevoie de o nouă teologie a creației, care să ofere un răspuns satisfăcător.

După ce secole de-a rândul oamenii s-au străduit să înțeleagă *creația lui Dumnezeu* ca *natură*, pentru ca s-o valorizeze în funcție de legile științifice, e nevoie azi ca această natură folositoare să fie înțeleasă ca și creație a lui Dumnezeu.

Ce înseamnă această *convertire* a științelor naturii? Ce înseamnă ea pentru *eliberarea naturii* de sub exploatarea omului? Ce înseamnă ea pentru *eliberarea omului* de sub năzuințele sale nenaturale de putere în vederea unei naturale comuniuni cu celelalte creaturi divine?

O teologie a creației responsabilă trebuie să investigheze critic propria tradiție și să îndepărteze propriile ei efecte istorice înainte de a putea să se intre în dialog cu științele naturii și cele filosofice ale prezentului. Dacă punctul de plecare al acestei învățături despre creație în contextul situației lumii de azi, nu înseamnă că vrem să o acomodăm apologetic situației prezente, ca să o salvăm. Nu alegem rezolvarea creaționistă, pe care în prezent o doresc științele naturale moderne și teoriile ei în alternanță cu cosmologia biblică. Aceasta nu ar fi altceva decât o reîntoarcere la o învățătură despre creație a unui timp trecut și nu o înțelegere a credinței despre creație în adevărata sa origine. Nu putem urma nici pe acei teologi care acceptă teoriile cosmologice prezente numai pentru a oferi o bază de discuție propriei lor cosmologii religioase, ca apoi să le sancționeze. Aceasta nu ar fi decât o rezolvare specifică credinței iudeo-



creștine despre creație într-o supradimensionare general-religioasă a concepției despre lumea de azi.

Dimpotrivă, noi urmăm modelului *Identității și Relevanței*: identitatea credinței creștine despre creație a devenit, pe fondul crizei ecologice de azi, interesantă și de aceea trebuie restabilită, iar relevanța ei reiese din criza ecologică a prezentului.

În acest capitol introductiv încercăm să dimensionăm criza ecologică a dominării omului asupra naturii și să luăm în discuție contribuția tehnico-stiințifică și teologică la această criză. În a doua parte a acestui capitol vom prelucra critic relația dintre teologie și științele naturii în raport cu teologia naturii. În încheiere ne vom îndrepta atenția către filosofia naturii în ceea ce privește înstrăinarea naturii și să cercetăm capacitatea de adaptare a omului la condițiile de viață ale mediului înconjurător.

În acest prim capitol trebuie să izbutim să arătăm punctele orientative pentru o învățătură contemporană despre creație și nu ne-am propus în acest context o prezentare cuprinzătoare a tuturor problemelor disputate.

## § 1. Criza de autoritate

Criza ecologică, cunoscută și sub numele de „degradare a mediului înconjurător”, ne face cunoscut faptul că teologia, științele naturii, împreună cu alte domenii științifice, au același destin. Prin expresia „criză ecologică”, această problemă este numai în parte și nemulțumitor descrisă. Este vorba în realitate despre o criză a întregului sistem al vieții lumii moderne industrializate, în care omul s-a adus pe sine însuși și mediul său înconjurător<sup>1</sup>. Relația societăților omenești cu mediul

---

<sup>1</sup> Comp. *The Global 2000 Report to the President*, Edited by the Council on Environmental Quality, Washington, 1980, germană: *Global 200. Der Bericht an den Präsidenten*, ed. R.Kaiser, Frankfurt, 1980; *Global Futur – Es ist Zeit zu handeln*, Freiburg, 1981; A. Peccei, *Die Zukunft in unserer Hand. Gedanken und Reflexionen des Präsidenten des Clubs of Rome*, Wien, 1981; vezi și alte contribuții mai vechi ale Clubului de la Roma: *The Limits to Growth*, New York, 1972. Una dintre cele mai importante prognoze: în loc de

înconjurător este profund alterată datorită exploatarei tehnologice a naturii, dacă nu chiar ireparabilă. Tehnologiile omenești de exploatare a naturii nu sunt altceva decât aplicarea cunoștințelor științifice despre natură. Interesele oamenilor de a folosi și utiliza cunoștințele tehnico-științifice sunt ghidate de valorile și convingerile societății omenești, valori și convingeri ce domină societatea și coordonează viața publică și care își au izvorul în conștiința omului despre scopul și sensul vieții. Dacă vorbim despre „criza ecologică: a civilizației moderne o facem pentru că gândim această criză la nivelul întregului sistem, cu toate subdiviziunile lui, începând de la moartea pădurilor până la extinderea nevrotică, de la degradarea apelor până la sentimentul nihilist al vieții multor locuitori ai marilor orașe<sup>2</sup>.

Mediul natural al omului nu poate fi înțeles separat de mediul său social. Acele procese care pătrund distrugător mediul natural își au cauzele în procesele economice și sociale. Dacă dorim să oprim distrugerea naturii trebuie ca relațiile economico-sociale ale societății omenești să fie modificate. Societățile care sunt în mod special preocupate pentru dezvoltarea producției și ridicarea eficienței muncii omenești, nu vor putea limita și nici stopa degradarea progresivă a mediului înconjurător, pe care ele au creat-o<sup>3</sup>. Normele după care este orânduită societatea provin din tradițiile ei culturale. Acestea au rezultat din schimbările ce au avut loc la nivel de efecte între

---

4,5 miliarde astăzi, în anul 2000, vor fi 6,35 miliarde, iar în 2030 – 10 miliarde de oameni vor popula pământul.

<sup>2</sup> Proгноза HABITAT – Konferenz 1979, Vancouver, vorbește de un număr mai mare de 2500 de orașe mari cu 8-12 milioane locuitori în anul 2000. Pentru dezvoltarea orașelor ca mega-orașe comp. L. Mumford, *The City in History*, London, 1961; H. Levebre, *Die Revolution der Städte*, Frankfurt, 1976.

<sup>3</sup> *Bericht des Zentralkomitees an den VIII. Parteitag der SED*, Berlin 1971, 38: „Tema principală a planului cincinal constă într-o ridicare la un nivel mai înalt al vieții materiale și culturale a poporului pe fundamentul tempoului ridicat al productivității socialiste, a unei mai înalte efectivități a progreselor tehnico-științifice și a creșterii productivității muncii”, la această colecție de dogme ale progresului, fără considerație la costuri H. Falcke, *Verantwortung der Christen in einer sozialistischen Gesellschaft für Umwelt und Zukunft des Menschen*; în „Die Zeichen der Zeit”, 1979, p. 24-263.

priceperea sensului vieții și forma ei socială și economică. Sisteme de valori și sensuri s-au înrădăcinat, pe parcursul unei lungi istorii, în subconștientul oamenilor. Schimbarea lor durează foarte mult.

Deoarece aceste valori și sisteme nu pot fi modificate și înlocuite, distrugerea naturii nu va cunoaște un sfârșit, însă această distrugere a mediului înconjurător scoate în lumină valorile pierdute și criza sensului.

Împovărarea mediului înconjurător crește proporțional cu numărul populației omenești. Cu cât crește numărul populației din marile orașe, proporțional distrugerea modelului comportamental, al normelor morale și al conștiinței vieții sunt trecute cu vederea. Frica și agresiunea vor crește. Criza ecologică include criza socială, criza de valoare și sens în societatea omenească, precum și o creștere a labilității personalității<sup>4</sup>. Măsurile de apărare, care pot constitui o reacție ambivalentă, ar putea să extindă și să adâncească această criză. Spre exemplu, introducerea unui corp străin într-un organism poate naște procesul de autoimunizare a organismului. Apărarea protejează organismul o vreme, dar pe durată lungă îl distruge. Autoimunizarea este cel mai adesea o boală mortală<sup>5</sup>. Analog, există o apărare a crizei ecologice în societatea noastră, care servește ea însăși la extinderea și adâncirea acestei crize: este o criză inofensivă în fața împovărării mediului înconjurător și a nefericitelor efecte colaterale ale tehnologiei moderne. Se acceptă ușor o rezolvare tehnică a crizei. Această inofensivitate îndepărtează dureros schimbarea întregului sistem al vieții. Efectul constă în apatia crescândă a omului vis-à-vis de moartea lentă a naturii. Moartea își face apariția și în rândul oamenilor, de vreme ce nu se mai întrevede nici o rezolvare a crizei sistemului de viață. Numai sistemele capabile să îndure aceste

<sup>4</sup> comp. E. von Weizsäcker, (ed.), *Humanökologie und Umweltschutz. Studien zur Friedensforschung*, Band 8, Stuttgart, 1972. Comp. și A. Auer, *Umweltethik. Ei teheologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, Düsseldorf, 1984.

<sup>5</sup> despre aceasta a arătat H.B. Friedgood, *Unmenschliche Menschlichkeit*, în „Humanökologie und Umweltschutz”, aa O. 23 u.

suferințe pot supraviețui, deoarece numai ele sunt pregătite pentru schimbare și înnoire<sup>6</sup>.

Vom cerceta acum influențele reciproce dintre știință și valoare în civilizația modernă și apoi vom arăta legătura existentă între aceste valori și învățătura creștină despre creație. Nu vom trata teoretic despre știință și teologie, ci vom situa știința și teologia în cadrul extinderii puterii omului asupra naturii. De aceea nu vor fi prezentate concepte teoretice în sine, ci structura puterii lor și vom așeza raportul dintre teologie și știință la nivelul teoriei pure<sup>7</sup>.

1. *Științele moderne ale naturii* au apărut în contextul idealurilor, valorilor și convingerilor omenești. Anumite interese au asigurat progresul lor, iar rezultatele trebuiau să fie satisfăcătoare<sup>8</sup>. În contextul social al științei există mereu interese în joc. În lupta pentru existență sunt folosite, printr-un amestec politic, progresele tehnico-științifice și sunt utilizate atât pentru asigurarea puterii cât și pentru un progres al vieții. Amestecul dintre politică și știință implică volens-nolens și oamenii de știință. Criteriile de apreciere a proiectelor științifice sunt de natură politică. Dacă se dorește păstrarea strictă a subiectelor științifice și neimplicarea lor politică, atunci acest demers va avea efecte inevitabile asupra muncii cercetătorului și al rezultatelor lui.

Contextul politic al științei și tehnologiei este stabilit de pretențiile comune spre care comportamentul colectiv al societății se orientează. Pretențiile colective, dorințele și idealurile, le numim *valori acceptate*. Prin valorizarea

---

<sup>6</sup> Contextul dintre capacitatea de a învăța și de a suferi este din vechime cunoscut. În grecește se spune  $\mu\lambda\lambda\epsilon\iota\tau\alpha\iota$  și  $\pi\alpha\lambda\lambda\epsilon\iota\tau\alpha\iota$ .

<sup>7</sup> I.G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, New York, 1966; E.C. Rust, *Science and Faith. Towards a theological undersanding of nature*, New York, 1967; H. Nebelsick, *Theology an Science in Mutual Modification*, New York, 1981; A.R. Peacocke, *Ceration in the World of Science*, Oxford, 1979.

<sup>8</sup> Comparați *Die Analise und Kritik* de H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Frankfurt, 1967; J. Habemas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1965; M. Horkheimer, *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft*, ed. A. Schmidt, Frankfurt, 1967.

acțiunilor, ele reglează și orientează în fapt viața. Ce fel de valori a adus dezvoltarea civilizației moderne? Dacă se compară civilizația tehnico-științifică modernă cu cultura premodernă, atunci se poate constata o deosebire importantă: deosebirea între creșterea societăților ca pondere a populației și echilibrul acestora. Culturile anterioare nu au fost în nici un caz primitive sau subdezvoltate, ci au demonstrat păstrarea unui sistem echilibrat înalt în relația omului cu natura și a amândurora cu Dumnezeu. Pentru prima dată civilizațiile moderne sunt programate la dezvoltare, expansiune și înrobire. Câștigul puterii, creșterea puterii, asigurarea puterii pot, alături de „vânarea fericirii”, să constituie valorile civilizațiilor moderne<sup>9</sup>.

Pentru extinderea puterii omului asupra naturii și pentru lipsa de măsură în dorința de acaparare a puterii, a fost făcută responsabilă tradiția iudeo-creștină: ea i-a atribuit omului calitatea de stăpân asupra pământului. Ea a dezvrăjit lumea naturii și a desacralizat-o, afirmând o lume profană<sup>10</sup>. Totuși, această concepție biblică antropocentrică despre lume este mai veche de trei mii de ani. Dezvoltarea tehnico-științifică a civilizației moderne începe cel mai devreme acum 400 de ani. Trebuie să fi existat alți factori determinanți. Acum 400 de ani întâlnim imaginea unui Dumnezeu al Renașterii și al nominalismului: Dumnezeu este Atotputernicul și *potentia absoluta* este însușirea, calitatea principală a divinității sale. De aceea omul, chipul său pe pământ, trebuia să năzuiască puterea

<sup>9</sup> R.L. Shinn (ed.), *Faith an Science in an unjust world*. Reports of the WCC's Conference on Faith, Science and the Future, Genf, 1980; P. Abrecht (ed) *Faith, Science and the Future*, Philadelphia, 1978. „Life, Liberty and the Pursuit of Happiness” aparține, după explicațiile independente americane din 1776, neîngrăditelor drepturi ale omului. Vezi H.M. Jones, *The Pursuit of Happiness*, New York, 1966.

<sup>10</sup> Z.B.C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadelosen Folgen des Christentums*, Hamburg, 1972. Vezi și U. Krolzik, *Umweltkrise-Folge des Cristentums?* Stuttgart, 1980, G. Liedke, *Im Bauch des Fisches, Ökologische Theologie*, Stuttgart, 1979; Ph. Schmitz (ed.), *Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkrise*, Würzburg, 1981. E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Cristentums*, Regensburg, 1981. Comp. G. Altner (și alții), *Manifest zur Versöhnung mit der Natur*, Neukirchen, 1984.

pentru a-și câștiga divinitatea<sup>11</sup>. Nu Bunătatea sau Adevărul, ci Puterea a fost preferată dintre atributele divinității. Dar cum poate omul să câștige puterea pentru a deveni asemenea cu Dumnezeu? Prin știință și tehnică, căci „știința este putere”, apreciază Francis Bacon: Țelul cunoștințelor științifice ale legilor naturii este puterea asupra naturii și cu asta se reașează stăpânirea omului ca fiind conformă cu imaginea lui Dumnezeu<sup>12</sup>. De asemenea, René Descartes explică aceasta în teoria sa științifică, „Discurs de la méthode”, că țelul științelor exacte este de a-l face pe om „maître et possesseur de la nature”.<sup>13</sup>

Atâta timp cât interesul de bază al științelor naturii este câștigul de putere, aceste științe sunt „formatoare de putere”<sup>14</sup>, nu atât în utilizarea lor tehnologică cât în principiile lor metodice. Metoda analizării și obiectivizării sistemelor vieții naturale este metoda supunerii ei voinței omului: Divide et impera! Prin această metodă natura este așezată de cealaltă parte a omului, ca subiectul lui principal. El nu mai este un membru în această comunitate a creației, ci se privește ca stăpân și proprietar al ei. Mediul înconjurător și felul în care este perceput e deja o problemă a subiectivității omului<sup>15</sup>. Dualismul cartezian

---

<sup>11</sup> H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, 1979. Cercetări engleze și americane: L. White, *The Religious Roots of our Ecological Crisis*, Science 155, 1967, p. 1203-1207, și W. Leiss, *The Domination of Nature*, New York, 1972.

<sup>12</sup> Cit. după W. Leiss, aaO 48 u. Ceea ce înseamnă pentru Bacon „stăpânirea omului asupra naturii”, descoperă imaginea sclaviei utilizată de el: „I am come in very truth leading to you Nature with all her children to bind her to your service and make her your slave” (aaO. 55). Conform acestei imagini, „mama natură devine supusă împreună cu copiii ei, nu omului, ci bărbatului. Vezi critica lui R. Ruether, *Frauen für eine neue Gesellschaft. Frauenbefreiung und menschliche Befreiung*, München, 1979, p. 200 ș. u.

<sup>13</sup> R. Descartes, *Discours de la Méthode* (1692), Mainz, 1948, p. 145. vezi și G. Liedke, *Von der Ausbeutung zur Kooperation*, în E.v. Wiezsäcker, *Humanökologie und Umweltschutz*, aaO. 36-65, bes. Tese 12.

<sup>14</sup> C. Fr. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtliche Anthropologie*, München, 1977, p. 253 ș. u.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, în: „Holzwege”, Frankfurt, 1957, p. 69 ș. u, p. 80 ș. u; G. Rohrmöser, *Subiectivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft in Denken des jungen Hegel*, Frankfurt, 1961.

*res cogitans* și *res extensa* constituie teoria țelului acestui proces modern de diferențiere dintre om și natură. Identificarea omului ca *res cogitans* este la fel de dușmănoasă omului precum este supunerea naturii ideii geometrice de expansiune. „În mod special prin Cartesius, elanul lipsei înțelegerii spirituale a naturii are ca urmare înțelegerea nenaturală a Spiritului și o înțelegere desacralizată, remarcă critic Franz Baader<sup>16</sup>.

Obiectivarea științifică a naturii conduce la exploatarea tehnologică a ei prin oameni. Raportul societate-natură este stabilit, în statele industriale moderne, prin supunerea puterilor naturii și exploatarea resurselor, a „zăcămintelor: Tot ceea ce acoperă ideea de civilizație umană înseamnă exploatare. Pe înțelesul nostru este vorba de o prădare infantilă a naturii mame. „Capacitățile noastre de exploatare au crescut considerabil, dar capacitatea noastră de autocontrol al afectelor și dorințelor omenеști, deloc. (Alexander Mitscherlich)<sup>17</sup>

Marxismul a criticat de asemenea exploatarea capitalistă a omului de către om<sup>18</sup>. Distrugerile mediului înconjurător prin industrializarea statelor socialiste nu este inferioară distrugerilor de mediu înconjurător din vremea statelor capitaliste industrializate. Criza ecologică este un sistem neutral deschis. Pentru natură nu este important din ce parte, socialistă sau capitalistă, este alterată. Ea suportă azi cel mai mare rău care s-a petrecut până acum pe pământ. Consecințele sunt cunoscute și nu trebuie în mod expres precizate. Peste tot sunt probleme: creșterea necontrolabilă a populației, creșterea industrială, creșterea reziduurilor industriale, creșterea consumului energetic, creșterea irascibilității și a labilității sufletului omenesc. Aceste procese sunt independente și se accelerează reciproc. Progresul nu este doar o exprimare a speranței secolului al XIX-lea, ci realitatea la care oamenii statelor industrializate se simt condamnați. Evaluarea altor state și culturi ca fiind subdezvoltate exprimă un imperialism sărac

<sup>16</sup> Fr. Bader, *Über den Zweispalt des religiösen Glaubens und Wissens*, Darmstadt, 1958, p. 49.

<sup>17</sup> A. Mitscherlich, *Thesen zur Stadt der Zukunft*, Frankfurt, 1971, p. 139.

<sup>18</sup> A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt, 1962, 1971.

spiritual, care-i raportează pe toți ceilalți la propria stare de dezvoltare și putere de dominație<sup>19</sup>.

Odată cu împlinirea nevoilor cresc și pretențiile, mereu crescânde și punând în mișcare forța motrice pentru o productivitate ridicată. Cu resurse limitate nu se poate face, totuși, progres nelimitat și cu posibilități limitate nu pot fi mulțumite pretențiile nelimitate. Trecând peste posibilitatea găsirii unor noi resurse energetice și a dezvoltării ingineriei genetice în vederea descoperii altor alimente, lumea se adâncește tot mai mult în criză, dacă în lipsa unor măsuri rămân doar pretențiile.

Progresul ne apare înscris într-un cerc vicios, în care el servește morții și nu vieții. O întrebare se pune oamenilor de știință și civilizației tehnico-științifice: nu este natura într-adevăr nimic altceva decât un bun lipsit de importanță, pe care omul trebuie să-l supună și să facă cu el ce vrea?

2. *Teologia creștină* nu este mai puțin afectată de criza ecologică decât știința și tehnologia. Industrializarea statelor moderne a apărut în anumite arii cultural-creștine. În acestea, Biblia a păstrat și determinat pentru mult timp sistemele de valori și de sens. De asemenea, formele culturii seculare moderne și concepțiile ateiste despre lume rămân un domeniu de influență al tradiției biblice și creștine, chiar dacă ele au fost privite critic. Dilema teologică poate fi recunoscută astfel:

Critica modernă a tradiției iudeo-creștine arată că în referatul creației „Creșteți și vă înmulțiți, umpleți pământul și-l stăpâniți (Gen. 1,28) sunt prezente fundamentele crizei ecologice de azi: perpetuarea nelimitată a ființei omenești, suprapopularea pământului și supunerea naturii<sup>20</sup>.

Stă așadar în referatul creației legitimarea omului la dominarea lumii? Este acest tip de victorie a dominării naturii o

---

<sup>19</sup> comp. *Die Kritik der Dependenztheorien* von F.H. Cardoso, T. dos. Santos, A.H. Frank, A. Pinto u.a., pe a căror analiză este construită „Teologia eliberării” de G. Gutierrez, H. Assmann, J.C. Scanone, J.L. Segundo, E. Dussel, ș.a.

<sup>20</sup> C. Amery, aaO. 15 u.



realizare a acelei dispoziții biblice dată omului? Aici întâlnim mai multe neînțelegeri care au fost într-un mod apologetic nefericit, deficient, susținute de teologie și Biserică.

Imaginea biblică concretă despre supunerea pământului nu are nimic de-a face cu referatul biblic al stăpânirii creației, pe care tradițiile teologice seculare l-au promovat ca și *dominium terrae*, ci este o poruncă ce privește hrana omului: oamenii trebuie ca împreună cu animalele să primească de la viață ceea ce pământul, prin plante și pomi fructiferi, le oferă<sup>21</sup>. O dominare prin extinderea puterii asupra naturii nu era gândită. Găsim noțiunea de „domnie” la Gen 1,26: „Și Dumnezeu a zis: Să facem om după chipul și asemănarea noastră, care să stăpânească peștii mărilor, văzduhul și peste tot pământul”. Această *stăpânire* este înțeleasă aici ca fiind o caracteristică a omului aflat în legătură cu Dumnezeu, Creatorul și Țiitorul lumii, om definit ca și chip al lui Dumnezeu. Pentru că oamenii și animalele trebuie să se hrănească din roadele pământului, se poate înțelege această stăpânirea omului peste animale numai ca o stăpânire a păcii, fără a avea dreptul asupra vieții și morții căci omul are rolul unui judecător al bucuriei, al păcii.

Întotdeauna apar neînțelegeri dacă se scot pasaje biblice din contextul lor și sunt folosite pentru legitimarea altor interese. Trebuie să fim atenți la relatarea iahvistă din Gen. 2,15, care vorbește despre „grădina Eden” pe care oamenii trebuiau să o îngrijească. Acest lucru e valabil și în ceea ce privește stăpânirea omului asupra pământului, pe care trebuie să-l ocrotească și îngrijească. Nu este vorba nicidecum despre o agresiune sau exploatare. Dorința de putere, creștere și progres, care impregnează civilizația modernă, a fost chiar teologic legitimată cu ajutorul învățaturii despre creație, însă ea nu are un fundament scripturistic. Autoafirmarea omului în raport cu lumea și înfestarea acesteia de către spiritul omenesc, nu a fost hotărâtă de învățătura creștină<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> O.H. Steck, *Welt und Umwelt*, Stuttgart, 1978, a prezentat prima interpretare ecologică a acestei învățături biblice.

<sup>22</sup> Fr. Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Heidelberg, 1956, p. 319, *Zur Kritik der apologetischen Theologie Gogartens*; R. Weth, *Gott in*

Totuși, are învățătura biblică despre creație vreo contribuție, cât de mică, la dezvrăjirea și desacralizarea lumii, și așa eliberată să o predea omului? Nu a profanat lumea tocmai această adâncă diferențiere dintre Dumnezeu și lume, ca „opera mâinilor sale” și să o ofere omului deschisă pentru cercetare? Nu a fost oare această credință biblică despre creație lipsită de puterile recunoașterii lumii din partea omului? Pentru că a doua relatare biblică creaționistă ne arată că lumea a fost creată pentru a fi supusă omului, se crede azi în înrobirea naturii de către om, ceea ce și afirmă concepțiile antropocentrice despre lume și viață. Negația acestei apologii este corectă: credința despre creație nu înțelege lumea nici ca fiind divină, dar nici demonică. Dar poziția este falsă: a înțelege lumea ca și creație a lui Dumnezeu nu înseamnă că ea poate fi luată în posesie de către om. Dacă lumea este creația lui Dumnezeu, atunci ea rămâne proprietatea sa, omul având numai rolul de administrator al ei. Ea trebuie tratată după măsura dreptății divine și nu după puterea de dezvoltare omenească.

Concepția antropocentrică, după care cerul și pământul au fost create pentru a fi supuse voinței omului, omul fiind „coroana creației” este clasificată de adepții dar și de criticii ei, ca fiind *tradiție biblică*<sup>23</sup>. Ea se numește însă biblică, căci după tradiția biblică Dumnezeu a creat lumea din iubire pentru a-și arăta slava și „coroana creației sale: nu este omul, ci Sabatul. Omul, ca și chip al lui Dumnezeu, are poziția lui privilegiată în univers, în creație, dar alături de toate creaturile cerești și pământești îl preamărește pe Dumnezeu în slava lui. Aceasta imagine teocentrică îi dă omului și poziției sale privilegiate în univers, posibilitatea ca să se înțeleagă ca și element al comunității creației. Teologia creștină trebuie să elibereze credința creștină despre creație de acea modernă teorie

---

*Jesus*, München, 1968; M. Welker, *Der Vorgang Autonomie*, Neukirchen, 1975, p. 129.

<sup>23</sup> Critica de bază provine de la K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen, Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, 1960; *Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart, 1966.

antropocentrică a vieții, dacă vrea să-și găsească, în raport cu natura, înțelepciunea corespunzătoare.

În sfârșit, teologia a răspuns destul de des victoriei științifice cum că ea se apleacă asupra domeniului istoric și că lasă natura științei.<sup>24</sup> Teologia istoriei pare pregătită să accepte tradițiile istorice ale Făgăduinței și Speranței viitorului. Teologia istoriei poate de asemenea să stabilească praxisul istoric al omului. Istoria a devenit simbolul lumii doar când ideea de „cosmos” nu a mai îndeplinit această funcție. Știința despre istorie a devenit o „Știință universală”, atât teologică cât și ateistă<sup>25</sup>. Teologia rămâne o teologie dualistă a timpurilor moderne care așează natura și istoria față în față. Istoria omului și natura nu sunt privite ca parte a istoriei naturii, fiindcă natura este înțeleasă ca parte a istoriei omenești. Naturii îi sunt contestate elementele istorice ale contingentei, potențialitățile și deschiderea spre viitor, acestea fiind reclamate de istoria omenească.

Teologia trebuie să-și elibereze credința despre creație de această supraevaluare a istoriei. O privire asupra „istoriei naturii”<sup>26</sup> este o perspectivă în care acest lucru se poate întâmpla. Lipsește cealaltă perspectivă, a naturii pământului în care se petrece istoria umană. Mai lipsește și perspectiva creației care transcende, în raport cu timpul și spațiul, istoria umană. Nu există o îngrădire naturală a istoriei lumii omului? Nu există o cunoaștere a creației lui Dumnezeu, care conține istoria umană a mântuirii și a căderii și ce importanță are cerul în creația lui Dumnezeu.

<sup>24</sup> În ciuda tezei mele despre apocalipsă, „*Anfang einer eschatologischen Kosmologie oder einer eschatologischen Ontologie*” (124) așez aici o graniță deschisă „*Teologie der Hoffnung*”, München, 1964.

<sup>25</sup> Acesta este teza lui K. Marx, care domină înțelegerea marxistă a naturii: „noi cunoaștem numai o singură știință, știința istoriei”, *Die Frühschriften*. Ed. S. Landshut, Stuttgart, 1953, p. 546. A fost apreciată și preluată de W. Pannenberg. *Comp. Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, 1961, p. 91 ș. u. *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, 1967, p. 22 ș u; 91 ș u.

<sup>26</sup> Cf. Fr. von Witzsäcker, *Die Geschichte der Natur*, Göttingen, 1957, a cărui titlu a fost dur contestat de R. Bultmann.

Câtă vreme cunoștințele teologice afirmă pe cele științifice, se naște o credință despre creație necorespunzătoare în raport cu lumea. În ce fel se poate înțelege lumea ca și creație a lui Dumnezeu?

Dacă știința caută câștigul puterii, atunci și cunoștințele științifice sunt cele dominante<sup>27</sup>. Noi cunoaștem ceva, atâta vreme cât putem stăpâni acel ceva. Prin ideile științifice definim, prin definiții constatăm și identificăm obiectele.

Credința despre creație aduce pentru prima dată o lumină asupra înțelegerii creației, numai dacă este gândită ca formă alternativă a cunoașterii meditative. „Cunoaștem câtă vreme iubim” a zis Augustin. Prin această formă de cunoaștere minunată, mirabilă, plină de iubire, nu punem lucrurile în acord cu noi, ci le recunoaștem autonomia și luăm parte la viața lor. Noi nu dorim să cunoaștem pentru a domina, ci pentru a participa. Asemenea cunoștință întărește comuniunea și poate fi descrisă, alături de știința stăpânirii, ca și știință a comuniunii<sup>28</sup>. Astfel există și este susținută viața. Teologia creștină trebuie să mediteze la propria sa înțelepciune, dacă dorește ca prin contribuția sa să soluționeze criza ecologică a civilizației tehnico-științifice moderne<sup>29</sup>.

## **§ 2. Pe calea către o teologie ecologică a naturii**

Având în vedere raportul corespunzător dintre teologie și științele naturii<sup>30</sup>, învățătura teologică despre creație poate deosebi trei nivele:

---

<sup>27</sup> J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968.

<sup>28</sup> Comp. I. D. Zizioulas, *Wahrheit und Gemeinschaft in der Sicht der griechischen Kirchenväter*, în „Kud”, 26, 1980, p. 2-49.

<sup>29</sup> Despre cunoașterea meditativă: Cf. Fr. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen, Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, München, 1977, cmb. cap IV; Th. Merton, *Contemplation in a world of action*, New York, 1965; J. Moltman, *Gotteserfahrungen, Hoffnung, Angst, Mystik*, München, 1979.

<sup>30</sup> I.G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, New York, 1966, a prezentat amănunțit istoria.

1. În primul stadiu, amestecul dintre tradițiile biblice și imaginea antică a lumii dă naștere unei cosmologii religioase. Din acest amestec au fost excluse atât elementele explicative panteiste ale transformării cosmosului cât și cele gnostice ale demonizării lui. Prezentarea teologică a transcendenței Creatorului vis-à-vis de creația sa, scoate în lumină imaginea cosmologică a unei lumi imanente, contingente, mărginite în timp și spațiu. Prezența Duhului Creatorului transcendent în creație lasă lumea să apară ca o lume ordonată a lui Dumnezeu, o lume plină de slava sa, condusă de înțelepciunea lui<sup>31</sup>. Teologia cosmologică medievală a fost mereu o expunere teologică a celor șase zile lucrătoare, după Geneză 1 cu ajutorul imaginii ptolemeice a lumii antice. De această cosmologie s-au eliberat treptat științele moderne ale naturii, chiar dacă psiho-teologia Renașterii, reprezentată de Newton, a oferit încă o dată nou născutei științe a naturii cadrul unei cosmologii religioase.

2. În stadiul al doilea, are loc o emancipare a științei naturii față de această cosmologie, iar teologia își retrace din cosmologie învățătura despre creație și se reduce la o credință personală despre creație. Imaginea antic-medievală a lumii este definită ca neștiințifică iar istoria biblică a creației este privită ca un mit. Învățătura despre creație apare acum o credință personală, după care omul trebuie să se încreadă creatorului și nu creației. În acest stadiu, teologia și știința și-au definit limitele reciproce. După procesul lui Giordano Bruno, al lui Galileo Galilei și al conflictului public dintre Charles Darwin și Sigmund Freud, se poate vorbi de o delimitare pașnică a granițelor dintre teologie și știință, o coexistență binevenită dar irelevantă.

3. Azi se poate vorbi de al treilea stadiu în care se găsește teologia și știința. Este vorba de o comunicare de necesitate dată de criza ecologică modernă și de o colaborare reciprocă în vederea supraviețuirii omului pe pământ. Pentru prima dată, teologia recunoaște că nu mai este necesară menținerea granițelor ei în fața științei, deoarece a dispărut demult credința

<sup>31</sup> Forma clasică a preluat-o de la Thomas von Aquin: *Summa Theologica* I q 44-119.

științifică din științele naturii. Treptat, încep și oamenii de știință să descopere că teologia creștină nu este marcată de o imagine conservatoare despre lume, ci este un partener demn de încredere atât pentru domeniul cosmologic cât și pentru cel practic al societății. Într-o situație în care se vorbește despre a alege între lume sau dispariția ei, nu-și prea pot permite nici știința nici teologia împărțirea realității. Teologia și știința se apropie tot mai mult de o comună conștiință ecologică<sup>32</sup>.

O privire retrospectivă critică asupra cosmologiei unei credințe personale despre creație ne va ajuta să găsim punctele de referință pentru modelul ecologic și responsabilitatea învățaturii teologice despre creație. Când *Nicolae Copernic* a scris cartea „De revolutionibus orbium coelestium”, ea a fost editată prima dată în 1543 de reformatorul *Andreas Osiander* din Nürnberg<sup>33</sup>. În prefață se vorbește despre schimbările importante pe care ideile lui Copernic le-au adus asupra imaginii lumii cu ajutorul noțiunii retorice a ipotezei: Ipotezele nu sunt deloc *articuli fidei*, ci *fundamenta calculi*, motiv pentru care aceste ipoteze nu contrazic articolele credinței creștine cu privire la această imagine nouă despre lume. Chiar dacă însăși Copernic s-a distanțat mai târziu de afirmația lui Osiander, deosebirea s-a dovedit a fi eficientă<sup>34</sup>. Credința care se referă la Dumnezeu nu orientează rațiunea spre o anumită imagine a lumii, ci oferă libertate științei în a cunoaște lumea în orizontul deschis al proiectelor variabile, ipotetice. Credința în Dumnezeu eliberează rațiunea de dogmatism și știința de idoli și idolatrie.

*Johanes Kepler* prezintă, asemeni lui Galilei mai târziu, părerea că intenția lui Dumnezeu cu Biblia nu a fost aceea de a corecta părerile greșite despre lume, pentru a influența progresul

---

<sup>32</sup> Pentru această conștiință obiectivă, conferința ecumenică din Boston 1979 a fost un semnal. Comp. anm. 9.

<sup>33</sup> H. Blumenberg, *Die kopernikanische Wende*, ed. Suhrkamp 138, Frankfurt, 1965, p. 92 ș. u.

<sup>34</sup> W. Elert, *Morphologie des Luthertums I*, München, 1931, p. 363 ș.u.; E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, Gütersloch, 1949, p. 115 ș. u. La fel s-a exprimat mai târziu și cardinalul Bellarmin în cazul Galilei. Comp. I. Barbour, aaO.33.

omenirii, ci ca să-și reveleze mântuirea<sup>35</sup>. Această expunere reformatoare a tradițiilor biblice cu privire la umanitate, și chiar problema mântuirii personale, au fost resimțite ocazional ca eliberare, cu alte cuvinte ca și posibilitate de a confirma autenticitatea Bibliei în era științei, pe de o parte, iar pe de altă parte posibilitatea ca dogmele credinței să trateze rațional natura. Însă această concentrare înspre mântuirea persoanei a separat teologia de cunoașterea lumii omenești și a stăpânirii ei. Domeniul ei a devenit mântuirea sufletului în împărăția lăuntrică. Dimensiunea cosmică, pământească, trupească, a mântuirii a fost ignorată. Universalitatea și totalitatea mântuirii a fost subapreciată. Cu cât mântuirea personală a fost gândită mai mult în afara lumii, cu atât mai indiferente față de mântuire sau nemântuire au devenit cunoașterea și înfățișarea lumii. Astfel s-a adâncit dihotomia dintre subiectivitatea omului și realitatea lumii. Adevărul credinței și adevărul științei s-au despărțit. Teologia putea prezenta credința despre creație numai în domeniul existenței omenești, dar nu și în cel al naturii și al relației dintre om și natură. Dacă Dumnezeu nu mai este „puterea ce determină toate”, atunci adevărul nu mai este *un* adevăr, iar mântuirea nu mai este mântuirea *universală*.

Trecând peste puține excepții, teologia protestantă s-a aliniat dihotomiei lumii moderne. Mulți văd în aceasta deosebirea reformatoare dintre lege și Evanghelie, dintre persoană și operă, precum și dintre împărăția spirituală și cea lumească. Teologia a adâncit astfel prăpastia existentă. Într-o formă legitimată asta înseamnă: *eliberarea rațiunii prin credință*. Reforma a stabilit un contract etern între „credințele creștine vii” și toate celelalte părți independente de certarea sa. Cu această oferire de libertate rezolvă Reforma „nevoile timpului nostru”, scrie *Friedrich Schleiermacher*<sup>36</sup>. *Friedrich Gogarten*<sup>37</sup>, *Rudolf Bultmann*<sup>38</sup> și *Emil Brunner*<sup>39</sup> au adâncit

<sup>35</sup> J. Hübner, *Die Theologie zwischen Orthodoxie und Naturwissenschaft*, Tübingen, 1975.

<sup>36</sup> Fr. Schleiermacher, *Sendschreiben an Dr. Lücke, als Einleitung zu: der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, zit. nach Ausg. „Bibliothek theologischer Klassiker”, Band 13, 1889, p. 36.

<sup>37</sup> Fr. Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Heidelberg, 1952

diferența dintre persoană și natură pentru a nu mai putea fi recunoscut nici un context pozitiv între rezultatele personale și cele științifice. Chiar și *Gerhard Ebeling* vorbește despre „eliberarea științei naturii”<sup>40</sup>.

Karl Barth așează și el o graniță: „știința naturii are spațiu liber la ceea ce teologia a descris ca operă a creatorului. Iar teologia are voie și trebuie să se miște liber acolo unde o știință a naturii, care nu este o tainică gnoză păgână, și-a impus limitele. „El nu s-a exprimat foarte clar asupra topografiei acestei „granițe” ci numai profetic „pot fi stabilite unde-le și cum-ul ambelor granițe”<sup>41</sup>. În mod fericit el nu s-a oprit în teologia sa la aceste granițe, ci a utilizat adesea și părerile științifice.

Știința modernă lasă să se vadă această formă de legitimare „a eliberării științei naturii” ca un mit dominator al teologiei. Dar nici știința nu și-a reclamat pentru sine acest câștig al libertății datorită Bisericii și credinței, și nici teologia datorită dezvoltării științei. Teologia se concentrează, după retragerea din cosmologie, pe credința personală: „Eu cred că Dumnezeu *m-a* creat...”, așa cum afirmă micul catehism luteran. Bineînțeles că fiecare credință despre creație conține această certitudine personală dar aceasta a fost interpretată în mod exclusiv, cu toate că erau gândite inclusiv toate creaturile: „Afirmația despre creația lumii nu este o teorie, nici o ipoteză a explicării ei, ci o cunoaștere personală și existențială, căci certitudinea lumii ca și creație își are fundamentul în întâlnirea lui Dumnezeu cu mine”, zice *Paul Althaus*<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> R. Bultmann, *Glauben und Verstehen II*, Tübingen, 1958, 77: „Creștinismul nu protestează împotriva științei profane, pentru că înțelegerea eshatologică a lumii nu este o metodă explicativă a lumii și pentru că profanarea lumii nu poate fi realizată prin explicarea ei, ci numai printr-o hotărâre de moment”. Asemeni și Bultman utilizează toposul apologetic al eliberării.

<sup>39</sup> E. Brunner, *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Dogmatik II*, Zürich, 1950, p. 17 ș. u.

<sup>40</sup> G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens I*, Tübingen, 1979, p. 302.

<sup>41</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III/1*, Zürich, 1945, Cuvânt înainte.

<sup>42</sup> P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloch, 1962, §28 *Schöpfung*, p. 301 ș. u.



Și pentru *Emil Brunner*, credința în Dumnezeu ca și creator era „adevărul ca întâlnire”. El nu dorea să promoveze creația ca o simplă teorie despre nașterea lumii<sup>43</sup>. Nici o învățătură de credință teologică despre creație nu are voie să se limiteze la o înțelegere existențială personală. Ea trebuie să gândească întreaga lume cunoscută. Dacă Dumnezeu nu este creatorul lumii, atunci poate că nu este nici creatorul meu.

Contradicția permanentă dintre imaginea lumii și credința despre creație, este definită de o lungă tranziție de la primul la al doilea stadiu. Dacă se face o distincție fictivă, în persoană și natură, a realității atât științifice cât și teologice, atunci această critică nu înseamnă că teologia trebuie să se întoarcă înapoi la cosmologia religioasă a trecutului ei biblic, bisericesc medieval. Teologia ecologică a naturii, necesară astăzi, nu se poate mulțumi cu nevoile ideologice specifice unei concepții despre lume și viață îngrădite, ci trebuie să dea orientare crizei ecologice a lumii. În controversatul raport dintre teologie și știință a apărut un al treilea partener, natura paralizată și muribundă. De aceea se apelează numai secundar la granițele ce le despart, în prim plan stând acomodarea teologiei și științei condițiilor mediului natural înconjurător.

Creșterea rapidă a informațiilor științifice despre natură trebuie să fie puse în legătură cu viziunea și coordonarea teoretică, dacă se dorește a fi utilă. Creșterea rapidă a stadiului științific face ca teoriile singulare și orientarea generală să fie mult mai ușor de depășit. Ele primesc caracter de proiect care trebuie să fie atât de flexibile și creatoare încât să poată da curs altor proiecte noi. De asemenea o teorie teologică a naturii o să fie variabilă și provizorie.

Modurile de gândire în stadiul al doilea au plecat de la natură și știință, străbătând subiectivitatea omului, și din acest stadiu au desprins privirea generală a lumii în natură și istorie. Această gândire subiectivă este gândirea obiectivată, particularizată, definită și identificată. Odată cu intrarea în stadiul ecologic, acest mod de gândire se schimbă. Fără ca subiectivitatea și potențialitățile ei să distrugă obiectivitatea lumii, se poate înțelege

<sup>43</sup> E. Brunner, aaO.19.

sistemul vieții din însăși mediul înconjurător. Lucrurile nu vor mai fi numai niște obiecte raportate la subiectul omenesc, ci vor fi privite în același timp în propria lor structură și comuniune cu lumea înconjurătoare. De asemenea și subiectul omenesc începe să se definească în raport cu mediul său înconjurător apropiat sau îndepărtat. Modurile sale particulare de reflexie vor fi înlocuite de cele generale<sup>44</sup>. Se poate vorbi despre o gândire integrativă. În locul cunoștințelor subiective apar cele participative. În timp ce în stadiul al doilea metoda izolației era dominatoare, în cel de-al treilea stadiu devine mai importantă integrarea obiectelor în mediul lor de viață.

#### 4. Ce teme decurg de aici pentru teologie?

După ce știința naturii ne-a prezentat creația ca și natură, teologia trebuie să ne arate natura ca și creație a lui Dumnezeu.

1. Natura înțeleasă ca și creație a lui Dumnezeu nu descoperă o lume divină sau demonică, ci pur și simplu o lume contingentă. Este contingentă în existența ei și în tot ce există în ea. Este contingentă pentru că nu se deduce din ideea despre Dumnezeu, ci este cunoscută numai prin observație. Ordinea rațională în care și prin care se petrec și cunosc evenimentele profane, este de asemenea contingentă, temporară și schimbătoare. Aceasta este valabil pentru legile naturii<sup>45</sup>.

2. Tot ceea ce poate fi gândit ca și obiect al cunoașterii științifice, este privit în acest context ca și „natură”. Înțelegerea creației are în vedere faptul că ea nu e privită doar ca un obiect al realității, ci și faptul că este pusă în raport cu subiectivitatea umană și spiritul omenesc. De asemenea natura, care pune față în față subiectivitatea umană a înțelegerii și voința, rămâne contingentă, deci nu absolută.

3. Ideea despre creație se răsfrânge și peste această tensionată istorie a omenirii și a naturii ei accesibile. După învățătura de credință creștină, Dumnezeu este creatorul „cerului și al pământului”, al „celor văzute și nevăzute”. Vizibilul recunoscut științific precum și realitatea accesibilă

---

<sup>44</sup> A.M. Kl. Müller, *Die präparierte Zeit*, Stuttgart, 1972.

<sup>45</sup> A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, New York, 1925, p. 13 ș. u.; Th.F. Torrance, *Christian Theologie and Scientific Culture*, Belfast, 1980.

omului este, drept urmare, numai o parte a creației. Ceea ce înțelege omul ca obiect al naturii, pentru cunoaștere și stăpânire, este pentru teologie doar partea vizibilă a creației. Pentru a înțelege natura ca și creație a lui Dumnezeu trebuie să se cuprindă toate părțile cunoscute și necunoscute ale realității într-un context atotcuprinzător, relativ, care nu există prin sine însuși. Teologic, natura vizibilă nu se poate înțelege suficient de bine dacă nu se dă crezare principiului invizibil al creației. Teologic, cunoștințele realității pământești nu pot fi acceptate ca aparținând marii creații dacă nu este reasezată corespunzător credința în cer, ca și cealaltă parte a creației lui Dumnezeu.

4. În fine, o a patra părere despre înțelegerea naturii ca și creație a lui Dumnezeu este la fel de importantă. Pentru o anumită teologie biblică creștină nu este posibil să vadă starea prezentă a lumii ca pură creație a lui Dumnezeu și să subscrie unanim la originara sentință divină: „Iată, toate sunt bune foarte” (Gen. 1,3). Pentru starea prezentă a lumii create, afirmației pauline despre „dorul înfricoșător” și „dorul creaturii”, i se dă mai multă crezare. Este vorba despre faptul că această stare a creației „a fost supusă deșertăciunii nu din voia ei, ci din aceleia care a supus-o, cu nădejde” (Rom. 8,19-21). Înrobirea prin puterea temporalității și deschiderea plină de speranță pentru viitorul împărăției slavei lui Dumnezeu definește starea actuală a lumii, nu numai a oamenilor, ci a întregii creații. Cine poate cunoaște starea prezentă a lumii, acela începe să ia parte la suferința ei și să spere pentru ea. Ceea ce se definește prin această stare a naturii, nu este nici o stare originară pură, o grădină edenică, nici sfârșitul tuturor lucrurilor, ci un destin al creației: un proces de autodistrugere, o suferință comună complexă și o deschidere înfricoșată și tensionată pentru o alternativă a viitorului. A înțelege „natura” ca și creație, înseamnă a percepe „natura” înrobită și libertatea creației ca speranță. Ordonarea „naturii” în această istorie a căderii și a izbăvirii este foarte rar recunoscută teologic, și totuși se dorește înțelegerea realistă a naturii ca și creație a lui Dumnezeu. În timpul barocului, Gottfried Arnold a exprimat acest lucru în cântecul său: „O Durchbrecher aller Banden”.

*„Privește dar lanțurile noastre,  
acolo unde creatura suspină, luptă,  
strigă, se roagă,  
pentru mântuirea naturii,  
din slujba nimicniciei,  
care ne apasă atât de tare,  
cu toate că din când în când Duhul  
ne face să ne simțim ceva mai bine.”*

### § 3. Înstrăinarea și eliberarea naturii

#### 1. Karl Marx și înstrăinarea naturii

Științele și tehnologia se fundamentează pe o relație stabilă a omului cu natura<sup>46</sup>. În știință întâlnim natura inclusă acelor obiecte pe care subiectul omenesc le recunoaște metodic. În muncă și în tehnologie, întâlnim natura inclusă acelor materiale despre care dispune subiectul omenesc, pe care și le poate acomoda și modela. În știință și tehnologie omul se regăsește ca subiect al lumii sale. Prin „subiect” nu se înțelege doar punctul central al universului său și punctul de referință al tuturor lucrurilor, ci tot ceea ce are un fundament ontologic, existența primă și tot ceea ce este stabilit<sup>47</sup>. Natura devine, prin știință și tehnologie, obiect. Ea apare doar atâta timp cât este disponibilă subiectului omenesc. Omul percepe natura în drumul său de acaparare a puterii. El o domină prin muncă. Ea îl întâlnește în această muncă ca fiind inclusă obiectelor de prelucrat.

---

<sup>46</sup> Comp. W. Schmidt-Kowarzik, *Die Dialektik von gesellschaftlicher Arbeit und Natur*. Wiener Jahrbuch für Philosophie X, 1977, p. 143-176 și E. Rudolph, *Entfremdung der Natur*, în „Humanökologie und Frieden”, ed. C. Eisenbarth, Stuttgart 1979, p. 319-341, a cărei critică o împărtășesc, dar cărei propunere de a nivela comportamentul de lucru orientativ cu cel estetic nu-l accept aici. Comp. Kl. M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für Umweltpolitik*, München, 1984.

<sup>47</sup> M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, în : *Holzwege*, Frankfurt, 1957, p. 69 ș. u.

Multe încercări filozofice au avut ca țel rezolvarea acestei despărțiri, subiectivă și temporară, a lumii, *res cogitans* și *res extensa*. Această despărțire nu trebuie să fie consemnată cu tărie în dualismul ontologic. Se pot privi subiectivitatea omului și obiectivitatea naturii ca și o relație istorică a condițiilor reciproce. Așa devine istoria – în fapt – subiect. Ea se diferențiază în subiect omenesc și obiect natural, dar rămâne unitatea acestei diferențe. Dacă istoria dialectică, ca și cadru explicativ pentru diferența dintre subiect și obiect, pășește pe locul dualismului ontologic, atunci se pune problema unui viitor în care diferența să fie ridicată la o unitate superioară, așa încât tensiunile și contradicțiile, care definesc actuala diferență, să facă loc unei stări armonioase. Istoria filosofiei idealismului german a fost consacrată acestei probleme. Înțelegerea dialectică dintre subiect și obiect se răsfrânge doar asupra relației omului cu natură, nu cuprinde natura însăși. Asemeni, în istoria dialecticii, natura apare doar ca obiect al omului. Ea primește apreciere atâta vreme cât este acceptată, prin cunoaștere și muncă, în istoria umană. În starea ei proprie, natura nu poate fi percepută în acest fel.

Karl Marx a încercat, prin proiectul dialecticii materialiste, să depășească acest subiectivism idealist și prin asta să rezolve disputa dintre om și natură. Din punctul de vedere al „scrierilor sale timpurii”, comunismul învinge nu numai înstrăinarea omului, ci și înstrăinarea naturii și aduce nu numai umanitate, ci de asemenea aduce natura la propria sa esență. În această lumină, comunismul trebuie să fie „desăvârșirea naturalismului”. Pentru prima dată natura este consacrată, în existența ei naturală și omenească, omului. Deci societatea este unitatea desăvârșită a ființei umane cu natura, „adevărată resurrecție a naturii pătrunde naturalismul omului și umanismul naturii”<sup>48</sup>.

Dacă omul a devenit, prin creșterea proprietății private și soluționarea înstrăinării față de muncă, un om adevărat, este revelat ca și o ființă omenească a naturii, căci el a aflat esența naturală a omului. Omul și natura își vor înfrânge reciproca înstrăinare și vor deveni o unitate vie. În această unitate vie,

<sup>48</sup> K. Marx, *Die Frühschriften*, aaO.237.

după chipul lui Dumnezeu, își imaginează Marx omul ca om al naturii, un om prin care inspiră și expiră toate puterile naturii. Figura logică în acest tablou al inspirării și expirării reprezintă identitatea dialectică. Ea provine din filosofia naturală a lui Schelling<sup>49</sup>.

„Acest comunism este ca naturalism desăvârșit = umanism, iar ca umanism desăvârșit = naturalismul: el este rezolvarea adevărată a contradicțiilor om-natură-om, adevărata rezolvare a disputelor privitoare la existență și ființă, dintre autoafirmare și perenitate, între libertate și necesitate, între individ și specie. Acesta este o ghicitoare a istoriei al cărei răspuns se cunoaște:<sup>50</sup>.

## 2. „Natura ca subiect” în gândirea lui Ernst Bloch

Ernst Bloch a acceptat părerile cu privire la „naturalizarea omului” pentru a stabili o legătură și mai puternică între materialismul dialectic al lui Karl Marx și filozofia naturii a lui Schelling<sup>51</sup>. Bloch pleacă de la corespondența dintre om și natură: omului creat îi corespunde o materie care-l precede, omului nădăjduitor, domeniul material al real-posibilului. De aceea acceptă el ca partener de corespondență al subiectului uman, un subiect natural corespunzător. În primul rând, dacă natura nu apare doar „natură pentru oameni”, ca obiect și materie brută, ci este recunoscută în starea ei proprie ca subiect, se poate aprecia istoria și viitorul naturii independent de om. Se poate ajunge la o comuniune între om și natură, în care amândoi își găsesc locul.

Prin expresia naturii ca „subiect” nu este gândită o remistificare a naturii, privită ca „großen Mutter”, cu toate că Bloch a recunoscut de timpuriu elementele matriarhale, ci încă

---

<sup>49</sup> Aceasta a arătat Kl. Blokmühl, *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx*, Göttingen, 1961, cmb.p. 234 ș. u.

<sup>50</sup> K. Marx, aaO.253.

<sup>51</sup> E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1959, cap. 37: *Wille und Natur, die technischen Utopien*, p. 729 ș. u, cmb.p. 802 ș u: *Mitproduktivität eines möglichen Natursubjekts oder konkrete Allianztechnik*.

nemanifestarea agenților materiali imanenți în real<sup>52</sup>. Se ascunde un centru al producerii în natura însăși. Natura este mereu *natura naturans* (Spinoza). Se poate vorbi despre o alianță a tehnicii prin care subiectivitatea omului și a naturii poate fi mijlocită. În locul tehnicii, tiranic exploatator, este mijlocit subiectul social<sup>53</sup>. Alianța tehnicii, sau cum i se mai zice azi, „soft technology”, pleacă de la productivitatea subiectului naturii. Prin acesta, atât omul cât și natura doresc să-și afirme și să producă propria ființă, să-și manifeste propriile caracteristici.

Gândirea spinozistă a lui *natura naturans* scoate în relief, după cum apreciază Bloch, gândirea kabalistică a lui *natura abscondita*, care determină propria revelație. În aceasta constă manifestarea finală a naturii: în orizontul viitorului naturii și al omului mijlocit de această alianță, care poate reînnoi și elibera natura paralizată. Până acum, tehnica era prezentă în natură precum o armată ce a luat în ocupația sa țara dușmană dar care nu știe nimic despre ceea ce se petrece în interiorul țării, materia și lucrurile fiindu-i transcendentă<sup>54</sup>. Bloch a putut să formuleze această gândire numai cu ajutorul unei imagini romantice despre natură, la care a renunțat mai apoi ajutat fiind de principalele principii ecologice. Atât gândirea subiectivității complexului sistem de viață, cât și metodele cunoașterii comunicative, acceptă prezentarea sa.

Erns Bloch s-a îndepărtat cu această filosofie a naturii de marxismul ortodox contemporan. Acuzațiile marxiste împotriva lui, din 1957, i-au reproșat învățătura de soluționare antimarxistă a problemelor lumii: Teza despre apariția naturii ca subiect fiind o dogmă idealist-mistică, nu ar mai exista alt subiect al naturii în afara omului muncitor, concepția lui Bloch nefiind științifică, ba chiar ostilă științei, dogma sa contrazicând practica socialistă: „În realitate, demnitatea omului și întreaga istorie umană este un proces de folosire a naturii de către om în producția materială... la fel, în socialism și comunism nu există nici o identitate, în

<sup>52</sup> AaO p. 786.

<sup>53</sup> A.aO. p. 787.

<sup>54</sup> A.aO. p. 811,814.

sensul unei căsnicii între om și natura-subiect în „casă”<sup>55</sup>. Singurul subiect al naturii este omul. Dispozițiile creatoare ale naturii poate nu sunt încă epuizate în oameni, dar dezvoltarea lor superioară nu are loc alături de om, ci numai în el. Libertate există numai pentru oameni, nu și pentru natură. Se poate observa că Marx și-a luat rămas bun de la viziunea sa naturalist-filosofică a scrierilor anterioare. Nu mai poate fi vorba despre o naturalizare a omului. Resurecția naturii nu mai are loc. Bunăstarea omului trebuie să o asigure societatea pe seama naturii exterioare. Ea trebuie să fie dominată de o tehnologie cât mai înaltă și să servească intereselor omului ce o utilizează<sup>56</sup>. Natura apare doar ca material și obiect al muncii care este utilizată de om pentru consum. În acest fel este supus jocul puterilor naturii de către omul muncitor. Asta înseamnă că, pentru gândirea mai târzie a lui Marx, conflictul natură-om nu poate fi soluționat.

Aceste formulări ale lui Marx din „Kapital” își găsesc totuși fundamentul în scrierile lui anterioare, unde natura este privită doar ca „forță a naturii”, iar obiectele numai ca „produse” ale activității omenești. Raportul dintre om și natură nu a fost niciodată descris ca o „casă” comună, ci numai ca un schimb material necesar. Această idee a schimbului material dintre om și natură, preluată de Moleschot, nu confirmă speranța în marele viitor dorit de Bloch.

Marx a cunoscut numai o desființare a înstrăinării omului pe costurile naturii. Înstrăinarea naturii, datorită efectelor omenești, a însemnat pentru el exploatarea capitalistă a naturii. Dar și în comunism natura rămâne o sclavă supusă omului. Abolirea acestei înstrăinări a naturii nu l-a interesat pe Marx. Aceasta nu înseamnă altceva decât că Marx rămâne în cadrul prezentării natură-om a lui Bacon și Descartes, iar dialectica sa

---

<sup>55</sup> R.Schulz, *Blochs Philosophie der Hoffnung im Lichte des historischen Materialismus*, în „Ernst Blochs Revision des Marxismus”, Berlin, 1957, p. 65: „Tinerii noștri trebuie să studieze tehnica și știința și nu să speculeze spiritual despre acestea, noi oamenii auzim vorbindu-se despre pietre și mere și acestea trebuie să ne fie cunoscute”.

<sup>56</sup> A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, aaO.159. vezi și E. Rudolph, aaO.334 u.



materialistă nu este nimic altceva decât o versiune a idealismului modern. În ce constă aceasta?

Aceasta constă în faptul că Marx și marxismul ortodox cunoaște numai un raport practic față de natură, iar respectiva practică este *munca*. Din acest punct de vedere al muncii, omul nu poate percepe natura altfel decât ca materie primă pentru îndeplinirea scopurilor sale. Totul trebuie să corespundă rațiunii și proiectelor sale, cum deja Kant constatasese. Alteritatea naturii, în sensul de autonomie, dispare dinaintea privirii obiectiviste și productiviste a omului.

În plină criză ecologică a societăților industriale moderne s-ar putea revedea gândirea marxistă, zice Alfred Schmidt în „Postscriptum 1971”, la prima apariție a cărții sale din 1962: „Ideea naturii în învățătura lui Marx:: „Resurecția naturii, umanizarea omului – nu mai sunt astăzi fantezii eshatologice. De fundamentul lor atârână dacă omul va intra într-o stare rațională a vieții, sau chiar dacă va mai supraviețui”<sup>57</sup>. Aceasta este o justificare ulterioară a lui Erns Bloch despre a cărui filosofie a naturii stă scris în aceeași carte: „Este lipsit de importanță, la aceste amintiri ale lui Bloch cu referire la filosofia renescentistă, cât de mult le place să se întoarcă înapoi către speculația de tip romantic a lui Jakob Böhme sau Schelling, căci ele se află mereu în conflict cu poziția materialistă”<sup>58</sup>. Ori se află în conflict înțelegerea lumii cu poziția materialistă, ori materialismul de până acum este în conflict cu acea poziție rațională în care omenirea, alături de natură, merită șansa la supraviețuire.

### 3. Locuirea în natură

Relația omului cu mediul înconjurător a revelat cel puțin două interese elementare: unul este prezentat deja ca *interesul față de muncă*. Omul prelucrează natura pentru a-și procura hrană și a-și construi o lume proprie. Din punctul de vedere al muncii, omul este mereu cel activ iar natura mereu pasivă. El

<sup>57</sup> A. Schmidt, aaO. 211.

<sup>58</sup> AaO.163.

este stăpânul, ea este sclava lui. Nu există alte nevoi elementare ale omului care să stabilească comportamentul său față de natură? Există așa numitul *interes al locuitorilor*, teoretic trecut până acum cu vederea și care a dăunat mult omului și naturii. Omul nu trebuie doar să prelucreze natura, ci să și poată trăi în ea. Interesele locuitorului sunt altele decât cele ale muncitorului. Am putea înțelege interesele locuitorului cu ajutorul noțiunii de patrie-acasă („Heimat”). Acest „Heimat” nu exprimă în prima linie un vis originar regresiv, patria și limba maternă și ocrotirea copilărească. „Heimat” există numai în libertate, nu și în sclavie. Ca „Heimat” definim, în acest context, o rețea degajată a relațiilor sociale: eu sunt „acasă” acolo unde mă cunosc și aflui recunoaștere, fără să trebuiască să lupt pentru ea. În asemenea relații sociale degajate se naște un echilibru, pe care îl suportă omul și care detensionează (eliberează) omul. Unei asemenea rețele de relații sociale fericite îi aparține și acest „Heimat” al mediului natural înconjurător. Societatea omenească trebuie să fie adaptată la mediul natural înconjurător. Aceasta pretinde atenție față de capacitatea de regenerare a naturii și adaptarea omului ciclurilor ei. Natura în sine nu este pentru om „Heimat”. Constituția sa naturală îl descoperă pe om mai mult ca o ființă nedeșăvârșită, neadaptată. Natura devine „acasă” pentru om numai dacă el poate locui în ea, dacă o poate folosi fără să o distrugă. Nimicirea ei aparține doar celor străini, fără casă. Dezvoltarea grădinilor ecologice și ocrotirea peisajelor ne arată posibilitatea existenței unei simbioze om-natură. Ne arată de asemenea inutilitatea agresiunii asupra naturii.

Dezvoltarea industrială a avut ca efecte distrugerea ireparabilă a naturii. Locuitorii domeniilor industriale au observat deja că împrejurimile acestor locuri nu sunt locuibile. Nu ar trebui, tocmai de aceea, să fie echilibrate interesele societăților industrializate capitaliste, interesate doar de capital, muncă și producție, cu cele ale oamenilor afectați în ceea ce privește posibilitatea de a locui aceste regiuni. În acest punct se nasc disputele cele mai aprige și inițiativele cetățenești contrare noilor proiecte de industrializare și agresiune asupra naturii, pentru că distrugerea condițiilor de locuit afectează posibilitățile

de viață omenești. Totuși, corporații internaționale și capitalul străin nu par a fi interesate de această realitate.

Omul are nu doar *dreptul la muncă*, ci și *dreptul la locuire*. Ambele interese trebuie să fie echilibrate. Aceasta nu este doar o cerință social-politică, ci și una ce ține de relația fundamentală a omului cu natura. Atitudinea ecologică față de mediul înconjurător trebuie să o înlăture pe cea pragmatico-utilitaristă.

Redescoperirea *naturii externe* rămâne totuși imperfectă, dacă nu este însoțită în același timp de redescoperirea *naturii interne*; cea natură care este omul în însăși ființa sa corporală.

#### 4. Însuflețirea trupului

Există modele și prototipuri din alte domenii ale vieții? Noua atitudine ecologică față de natură își are ancorate, în contextul european, propriile rădăcini spiritual-istorice și în *medicina psihosomatică*<sup>59</sup>.

Este o realitate deja cunoscută că Descartes nu a putut utiliza stricta dihotomie Subiect-Obiect în cazul existenței omenești. El nu a găsit un pilon de legătură între *res cogitans* și *res extensa* în persoana umană. Avântul și succesul medicinei moderne se datorează introducerii și utilizării metodelor științifice. Totuși, subiectul om nu poate fi eliminat ca obiect de cercetare și tratare al medicinei. În medicină, omul ca subiect ce tratează stă în fața omului ca subiect tratat: pacientul rămâne persoana. Deosebirea riguroasă între om și natură nu se lasă, în cazul omului însuși, determinată de medicină.

Omul există trupestă atâta vreme cât trăiește. El însuși își poate pune față în față *existența trupestă*, el însuși,

<sup>59</sup> Aceasta arată paralela și legătura între fondatorul teoriei mediului înconjurător, J.von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin, 1921; *Theoretische Biologie*, Berlin, 1928; și fondatorul medicinei psihosomatice, V. von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, Stuttgart, 1950<sup>4</sup>. Despre o teologie a valorii M.von Rad, *Anthropologie als Thema von psychosomatischer Medizin und Theologie*, Stuttgart, 1974.

*obiectivității corporale* pe care o are. Dar el rămâne în același timp corpul său, iar corpul său rămâne el însuși. Omul nu devine niciodată complet lumesc-natural, căci ar înceta să mai existe ca om. Purtătorul unei boli rămâne, ca om bolnav, subiect, deși el este rapid transformat într-un obiect al cercetării terapeutice.

Medicina psihosomatică a început cu „dezvrăjirea obiectivismului științei naturii” prin „introducerea subiectului” omului bolnav în patologie. Ea recunoaște influența omenească<sup>60</sup>. Prin recunoașterea subiectivității omenești este posibil ca și medicul să se poată pătrunde la prelucrarea bolilor prin oamenii bolnavi. Într-adevăr, medicina umană nu poate presupune nici un Subiect-Obiect-Relație, ci un Subiect-Subiect-Relație. Tendința ei vizează îndepărtarea *înstrăinării trupești* numai printr-o medicină corporală. Ea completează ideea de „a avea” prin aceea de „a fi”<sup>61</sup>. Ea cuprinde *universalitatea* persoanei.

Înstrăinarea omului de existența sa trupească trebuie să fie înțeleasă ca partea interioară a crizei ecologice exterioare din societatea industrială modernă. Prin religie și educație, oamenii au fost aduși în situația de a se identifica ca subiect al cunoașterii și voinței, obiectivând și subordonând existența lor trupească. Ei au devenit „stăpânii și proprietarii” lor înșiși: au învățat să se conducă pe ei înșiși și să-și domine, să-și controleze nevoile și sentimentele trupești. Au devenit sclavii și proprietatea lor: autonomia și autocontrolul au fost maximele morale ale societății industrializate<sup>62</sup>. Numai cu asemenea principii puteau fi ținuti oamenii la dispoziție, pentru că trebuiau să se ofere ca putere de muncă și consum. Funcționarea societății industriale presupune un raport corespunzător față de muncă, circulație și consum. Timpul de lucru se reduce la un timp mecanic, ceasul mașină cheie a timpului industrial,

---

<sup>60</sup> La această teză de V. von Weizsäcker și L. von Krehl, vezi: J. Moltmann, *Die Menschlichkeit des Lebens und des Sterbens*, în: *Das Experiment Hoffnung*, München, 1974, p. 177-194.

<sup>61</sup> B. Staehelin, *Haben und Sein*, Zürich, 1969; E. Fromm, *Haben oder Sein*, Frankfurt, 1976.

<sup>62</sup> M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, în: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1974<sup>4</sup>, p. 17-236

modern<sup>63</sup>. Urmarea este înstrăinarea omului de ritmul și ciclul trupului său, în special pentru femeie. Trupul este transformat într-un instrument al muncii și al consumului. Se mai îngrijește doar când este bolnav. Nu mai este recunoscut ca medium al sensibilității efective al întregii persoane. Receptivitatea, spontaneitatea și universalitatea persoanei sunt pierdute, căci sunt făcute mereu subiectul și obiectul lor propriu.

Descoperirea, în medicină, a universalității psihosomatice omenești și acceptarea experiențelor din viața persoanei și a comunității, sunt punctele de plecare pentru îndepărtarea crizei ecologice în raportul omului cu propria sa natură trupească. Repatrierea societății omenești în spațiul natural înconjurător pretinde o corespunzătoare repatriere a sufletului omenesc în existența corporală a persoanei umane. Locuirea în natură ca acasă și însuflețirea propriei existențe trupești există împreună.

### 5. Naturalizarea omului

Procesul de îndepărtare a înstrăinării omului de natură nu poate fi înțeles fără naturalizarea omului însuși. Prin această „naturalizare” nu se are în vedere o reîntoarcere romantică la natură, ci o nouă înțelegere a omului și o nouă interpretarea a lumii sale în cadrul naturii.

Dacă responsabilă pentru obiectivarea înstrăinării față de natură este considerată metafizica modernă a subiectivității, atunci trebuie ca o nouă interpretare a omului să se fundamenteze pe o metafizică ne-subiectivistă. Dacă proiectele centralist-constructive ale industriei moderne cauzează distrugerea mediului înconjurător, atunci noua interpretare a lumii omului nu trebuie să se formeze pe fundamentul unei culturi centraliste. Metafizica subiectivă carteziană a fost o asemenea teorie centralistă despre lume, precum metafizică aristotelică a substanței. Amândouă pot fi îndepărtate printr-o

---

<sup>63</sup> D.S.Landes, *Revolution in Time Clocks and the of modern world*, Cambridge, Mass., 1983.

metafizică a relativității omului și a lumii. În această direcție vor să pătrundă noile teorii din situația ecologică a lumii moderne<sup>64</sup>.

În dezbaterile germane a existat o nouă descoperire și prezentare în direcția unei umanizări a naturii<sup>65</sup>. Cu ajutorul „teoriei sistemelor deschise” și al noilor teorii informative, a devenit posibilă, la un anumit nivel, discuția despre o anumită subiectivitate a materiei și a sistemelor de viață. Crescândă dizarmonie a raportului existent la anumite sisteme complexe deschise, își justifică structura de timp și posibilitatea de mișcare în spațiu prin subiectul uman și nu prin modul propriu subiectivității obiective. În locul cunoașterii prin dominare trebuie să așezăm cunoașterea comunicativă: cunoașterea însăși devine o relație cognitivă a vieții. Obiectul devine receptor și emițător de informații și reacționează în felul său ca un subiect și este perceput ca atare. Totuși rămâne, pentru acest model, soluționarea înstrăinării omului de natură subiectul central pentru natură.

Cealaltă direcție pentru o teologie ecologică urmărește naturalizarea omului<sup>66</sup>. Ea pleacă de la faptul că omul nu este opus naturii, ci un produs al ei. Natura este marele subiect care mereu scoate la lumină noi forme de viață, în cele din urmă chiar și pe om. Omul este, drept urmare, obiectul – un produs al naturii productive. Aceasta nu este valabil doar pentru apariția și dezvoltarea speciei omenești ca tranziție animal-om, ci și pentru apariția și dezvoltarea universului omenesc în societatea industrială modernă. Natura, cuprinsă în materie, și sistemele de viață și-au dezvoltat în societatea omenească o formă relativ complexă. În societățile omenești natura a găsit o relativă concentrare și centralizare, dacă se înțelege prin natură toate

---

<sup>64</sup> Aceasta e valabil în mod special pentru die „Theologie der Natur”, dezvoltată din gândirea lui A.N. Whitheads: *J. Cobb, God and the World*, Philadelphia, 1969; *Ist toolate? A theology of creation*, New York, 1971; Ch. Birch, *Faith, Science and the Future*, Genf, 1978.

<sup>65</sup> E. v. Weizsäcker, *Offene Systeme I. Beiträge zur Zeitstruktur von Information, Entropie und Evolution*, Stuttgart, 1974; Kr. Michalski, E. Rudolph, *Offene Systeme II. Logik und Zeit*, Stuttgart, 1981.

<sup>66</sup> G. Altner, *Der Tod – Preis des Lebens – evolutionsbiologische und zeitphilosophische Aspekte*, în *EvTh* 41, 1981, p. 19-29.

acele domenii pe care ecosistemul pământ le reprezintă pentru aceste societăți.

Aceasta înseamnă că în cunoașterea omenească de bază a naturii, natura se recunoaște pe sine însăși și în situația în care omul e opusul naturii, natura își devine sieși contrară<sup>67</sup>. Tema pentru relația subiect-obiect a omului cu natura este, conform acestui model, la bază, natura însăși. Este recunoscut faptul că subiectul omenesc trebuie, în acele domenii ale naturii pe care le poate obiectiva, să recunoască subiectivitatea naturii și lumea sa proprie să o armonizeze contextului extins al naturii și evoluției acesteia.

În acest sens este foarte important, pentru înțelegerea omului, ca omul să nu se situeze ca subiect opus naturii și, teologic, ca *imago Dei*, ci să se definească prima dată ca un produs al naturii și, teologic, ca *imago mundi*<sup>68</sup>.

Se naște așadar o altă idee a experienței naturale: nu noi „creăm experiența, ci aducem ceva în experiență”. Experiențele ne ating pe noi. Noi suntem încântați și le primim ca fiind adevărate. Ele se concentrează asupra percepției noastre. Din percepții formăm concepțiile cu care noi ordonăm și identificăm curgerea evenimentelor. Pentru această concepție modernă ostilă, subiectivistă, a omului, există câteva puncte de plecare. Vom arăta aici doar două antropologii filosofice germane:

Max Scheler întrebase, în influența sa scriere despre „Poziția omului în cosmos”, în care a accentuat mereu puternic poziția specială a omului: „nu ni se pare că ar exista un nivel conducător superior la a cărei existență se apleacă toate, și care accede la o nouă dimensiune pentru ca mai apoi să fie cuprinsă și înțeleasă în omul însuși?”<sup>69</sup>

O figură a gândirii „poziționării excentrice”, Helmut Plessner, în noua antropologie filosofică, ne-a condus în aceeași direcție: „omul există în sine și stă în același timp în afara sa. El

<sup>67</sup> Comp. Julian Huxleys Definition des Menschen als „evolution become conscious of itself”, pe care Teilhard de Chardin a acceptat-o. *The Phenomenon of Man*, London, 1959, p. 243. com și Th. Runyon, *Conflicting models for God*, ed. d. Kirkpatrick, New York, 1971, p. 42: „Man is the place where process transcends itself and becomes aware of itself”.

<sup>68</sup> vezi cap. VIII §1.

<sup>69</sup> M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München, 1949, p. 44.

se găsește mereu în modul lui a fi și în modul lui a avea. El nu renunță la nici una din cele două ordini. „El nu este numai trup și nici numai corp. Fiecare dorință a existenței fizice pretinde un echilibru între a fi și a avea, între exterior și interior”<sup>70</sup>.

În lumea modernă a omului, prin știință și tehnică, natura lui *a avea* („Natur-Haben”) a fost mereu extinsă. Medicina modernă a atins prin succesul ei domeniul în care se poate descrie ca modalitatea corporală a omului („Körper-Haben”). Bineînțeles că omul este natură și corpul pe care el l-a obiectivat ca proprietatea sa proprie este în același timp el însuși în existența sa trupească. Să poți localiza lumea omului în istoria naturii și să o redescoperi în ființa trupului nu sunt evadări romantice de la responsabilitate, ci înseamnă să descoperi dimensiunea grea a vieții și, plecând de la ea, să poți învinge inumanitatea și nenaturalitatea lumii moderne.

Natura de *a fi* a omului (das Natur-Sein) este datul originar, în vreme ce natura de a stăpâni și a poseda sunt realități secundare. Ele rămân dependente de cele originare, pentru că se construiesc pe ele și trăiesc prin ele.

---

<sup>70</sup> H. Plesner, *die stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, 1975<sup>3</sup>, p. 127 ș. u.



### **III**

## **CUNOAȘTEREA CREAȚIEI**

După ce s-a prezentat dimensiunea învățăturii creștine despre creație în criza ecologică a prezentului, este timpul să cercetăm fundamentul ei teologic. În ce constă baza cunoașterii lumii ca și creație a lui Dumnezeu? Cu ce drept teologic obiectiv este privită și tratată natura (physis) ca și creație (ktisis)? În ce fel de condiții subiective va fi aflată lumea, în starea ei prezentă, ca și creație? Va putea fi natura recunoscută ca și creație a lui Dumnezeu sau va fi înțeleasă întâi ca o autorevelație a creatorului?

Orice teologie naturală pleacă de la autoevidențierea naturii ca și creație a lui Dumnezeu. Fiecare teologie a naturii, dimpotrivă, interpretează natura în lumina autorevelației creatorului. Cum se raportează una la alta aceste două tipuri de teologie? Cu această întrebare ne reîntoarcem la tradiționalele interese ale teologiei naturale: nu vom cerceta prin ce contribuie natura la cunoașterea lui Dumnezeu, ci prin ce contribuie ideea de Dumnezeu la cunoașterea naturii.

### **§ 1. Legământ, creație și împărăția lui Dumnezeu**

Pentru o învățătură biblică despre creație trebuie avute în vedere toate mărturiile biblice, nu doar cele de la Geneză 1 și 2.

Prin expresia „biblic” înțelegem aici „iudeu și creștin”, nu fundamentalist. Punctul de plecare pentru o învățătură de credință creștină despre creație poate fi numai o interpretare a istoriei creației în lumina Evangheliei lui Hristos. O asemenea învățătură nu poate fi una biblicistă.

În tradițiile biblice ale Noului și Vechiului Testament, aprecierea lumii ca și creație a lui Dumnezeu este stabilită de credința în revelația creatorului în istoria poporului Israel<sup>1</sup>. Nu prin sine însăși se descoperă lumea ca și creație a lui Dumnezeu. Prin revelarea sa ca și creator, ocrotitor și mântuitor, Dumnezeu descoperă lumea ca și creație a sa. Din aceasta se naște cunoașterea lumii ca și creație și corespunzătoarea ei relație: înțelepciunea. Israel a învățat să înțeleagă lumea în lumina Exodului, a Legământului, ca o creație bună a lui Dumnezeu. Consumul „teologiei naturii” îi este lui Israel necunoscut. Acesta provine din filosofia greacă<sup>2</sup>. Experiența deosebită a lui Dumnezeu, pe baza revelației sale ca „Stăpân”, a impregnat și cuprins întreaga cunoaștere despre lume a poporului Israel. Istoria mântuirii și cunoașterea creației se găsesc într-o relație dublă una față de alta: pe de o parte, cunoașterea creației demonstrează legătura dintre Israel și Dumnezeu, creatorul lumii, și revelează prin asta universalitatea unicului Dumnezeu. Pe de altă parte se arată întregul univers, toți oamenii și popoarele, în lumina mântuirii pe care Israel a aflat-o și în care speră. Creația este orizontul universal al cunoașterii istorice a lui Dumnezeu de către Israel. Acest orizont cuprinde, pe de o parte, „creația la început”, iar pe de altă parte, „creația la sfârșitul veacului”. Este stabilit, odată cu creația cerului și a pământului,

---

<sup>1</sup> Contextele sunt preluate din lucrarea mea: „*Schöpfung als offenes System, in Zukunft der Schöpfung*, München, 1977, p. 123-139, și: *Trinität und Reich Gottes*, München, 1980, p. 114 ș. u, prezentate amănunțit. Aici sunt dezvoltate sistematic punctele de vedere.

<sup>2</sup> I. Barbour, *Issues in Science and Religion*, aaO.5: The view we propose is not a new „natural theology”, but rather a „theology of nature”, an attempt to view the natural order in the framework of theological ideas derived promarily from interpretation of historical revelation and religious experience”. Comp. A Ganoczy, *Theologie der Natur*, Theol. Meditationen 60, Zürich, 1982.

un început (Gen. 1,1) și odată cu creația noului cer și noului pământ” (Is. 65,17), un sfârșit. Asta înseamnă că Israel și-a dezvoltat atât o înțelegere *protologică* a lumii, cât și una *eshatologică*. Ambele dimensiuni sunt așezate cu necesitate într-o înțelegere soteriologică a creației<sup>3</sup> și de aceea ele aparțin teologiei biblice a naturii.

Încă de la început, creația a fost plină de simboluri originare: paradis, stare originară și puritate, grădina Edenului și lumea sfântă. În reprezentarea teologică despre creație a lui Thomas de Aquino este mereu vorba despre ”opera celor șase zile”<sup>4</sup>. S-a dat o prea mică importanță faptului că istoria iahvistă și patristică despre creație nu reprezintă încă o istorie creștină despre creație<sup>5</sup>. Orientarea mesianică nu este încă prezentă în ele. De aceea s-a luat în discuție pentru prima oară învățătura despre mântuire. Aceasta este însă, din mai multe puncte de vedere, unică: nu se poate despărți credința israelită despre creație de experiența mântuirii și să și-o acomodeze celei creștine, fără ca să o schimbe și sa o reinterpreteze.

Despre creația lui Dumnezeu vorbesc diferite tradiții biblice în lumina  *timpului de la început*, a *tipului istoric*, a *timpului eshatologic*. Dacă vrem ca creația să fie inclusă întregii zidiri divine, e necesar ca învățătura despre creație să cuprindă creația de la început, creația în istorie și creația de la sfârșitul existenței: *creatio originalis-creatio continua-creatio nova*. În contextul procesului creaționist, imaginea unității lui Dumnezeu este importantă, acest proces primindu-și sensul din țelul său eshatologic. Acest sens al creației este descris prin simbolurile eshatologice: împărăția lui Dumnezeu, viața veșnică și slava. Nu

<sup>3</sup> G.von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München, 1958, p. 140 f.

<sup>4</sup> Thomas von Aquin, *Summa Theological I q 65-74*. la fel K.Barth, *Kirchliche Dogmatik III/1*, Zürich, 1945.

<sup>5</sup> Această observație aparține lui E. Brunner, *Dogmatik II*, Zürich, 1950, p. 17 și se referă la învățătura despre creație a lui K. Barth. El însuși vrea să orienteze această învățătură nu spre Gen. 1, ci spre In.1. Pentru că mărturia Vechiului Testament se raportează adesea la mărturiile Noului Testament despre Mesia „credința noastră trebuie să fie într-o strânsă legătură cu Creatorul și nu cu istoria despre creație a Vechiului Testament”. Interpretarea noastră mesianică a istoriei patristice și iahviste despre creație nu o califică ca fiind depășită, ci o acceptă sub condiția speranței mesianice.

legământul istoric este „fundamentul interior al creației”, ci împărăția veșnică este fundamentul interior al legământului istoric<sup>6</sup>.

*Creația de la început* se arată lui Avraam, Isaac și Iacov ca fiind o istorie a promisiunii. Ea certifică istoria mesianică a Evangheliei lui Hristos, ambele vorbind despre împărăția viitoare în care toate sunt reînnoite și pline de strălucirea lui Dumnezeu. Acum putem deosebi între creația de început, creațiile istorice și noua creație eshatologică.

În lumea creată putem recunoaște promisiunea reală a *împărăției slavei*, lumea prezentă fiind un simbol real al viitorului ei. Tăria transcendenței sale vorbește despre sine tuturor creaturilor. Noi acceptăm creația ca fiind îndreptată către istorie, dar totuși ultimul ei sens nu constă în a fi doar scena unde se desfășoară istoria lui Dumnezeu și a oamenilor. Sensul adevărat al acestei istorii constă în reînnoirea și desăvârșirea sa. Nu istoria este cadrul creației ci creația este cadrul istoriei. Aceasta așază o graniță istoricizării lumii<sup>7</sup>.

Țelul istoriei este desăvârșirea și preamărirea sa. De aceea putem constata:

1. Cunoașterea lumii ca și creație a lui Dumnezeu este hotărâtă prin revelația istorică a lui Dumnezeu, Domnul.

2. Prin cunoașterea lumii ca și creație, revelația lui Dumnezeu devine universală.

3. Înțeles ca și creație a lui Dumnezeu, universul este cuprins în istoria domniei lui Dumnezeu. Creația de la început pregătește această istorie, iar această istorie va fi desăvârșită în noua creație, în împărăția lui Dumnezeu.

4. În ce situație se află creația dacă ea este percepută istoric? Aceasta este întrebarea de bază a teologiei naturii. Noi răspundem cu teza: timpul cunoașterii creștine a creației este

---

<sup>6</sup> Noi luăm aceste formule ale lui K. Barth din învățătura despre creație §41: Creația și legământul se schimbă în sensul tradiției federal-teologice, din care sunt luate: creația și legământul servesc împărăției ce va să vină.

<sup>7</sup> Îndreptarea eshatologică a istoriei spre noua creație a fost trecută cu vedere de K. Löwith în critica sa la existența istorică și creștină.

timpul lui Mesia Iisus. Cu această presupunere a credinței în Iisus Hristos, lumea este revelată, în lumina mesianică, ca și creație dezrobită, deschisă viitorului.

## § 2. Teologie naturală?

Expresia *theologia naturalis* provine din filosofia grecescului *stoa*<sup>8</sup>. Prin *genus phisikon* a fost gândită învățătura puterilor naturii ca persoană. De asemenea în latinul *stoa*, prin teologia naturală nu a fost descrisă o teologie a naturii cunoscută empiric, ci cunoașterea ființei lucrurilor. Prin acceptarea teologiei creștine, ideea despre natură a suferit modificări. Este vorba despre o realitate teologică înțeleasă ca și „creație”. Natura nu mai este privită ca existența eternă a lucrurilor cunoscute, ci ca o realitate finită, dependentă și contingentă. Cum se potrivește o asemenea înțelegere a naturii cu cunoașterea lui Dumnezeu?

Tradițiile teologice vorbesc despre o dublă cunoaștere a lui Dumnezeu: din scriere și din creație<sup>9</sup>. În „lumina naturii” sau „în cartea naturii”, Dumnezeu este cunoscut în mod nedesăvârșit. Pentru că fiecare cunoaștere influențează societatea, nu există o cunoaștere naturală a lui Dumnezeu care să conducă la o comuniune perfectă cu el. Ea constă într-o cunoaștere înăscută a lui Dumnezeu (*notitia insita*), care poate fi găsită în interiorul conștiinței fiecărui om și într-o cunoaștere a lui Dumnezeu câștigată din cunoașterea naturii (*notitia aquista*). Prima este o cunoaștere nemijlocită, a doua mijlocită, dar sunt cunoașteri generale temporare a lui Dumnezeu. Ambele sunt imperfecte și nu reprezintă nimic în raport cu taina supranaturală a credinței. Cunoaștere naturală a lui Dumnezeu

<sup>8</sup> M. Pohlenz, *Die Stoa I*, Göttingen, 1964<sup>3</sup>, p. 198.

<sup>9</sup> Mă mențin în continuare la colecția lui H. Schmid, *Die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Gütersloh, 1983<sup>7</sup> §15, 67 uu, *Cognito die naturalis et supernaturalis*; și la H. Heppel/E. Bizer, *Die Dogmatik der Evangelisch-Reformierten Kirche*, Neukirchen, 1958, Locus I: De theologia naturali et revelata. Comp. Chr. Link, *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*, München, 1976.

aduce înțelegere, dar nu fericire. Cunoașterea dătătoare de fericire provine singură din revelația supranaturală a lui Dumnezeu în Iisus Hristos, pentru că ea conduce la o comuniune perfectă cu Dumnezeu.

Posibilitatea cunoașterii naturale a lui Dumnezeu este un rest al cunoașterii Lui paradisiace. În starea integrității originare a existat o cunoaștere nemijlocită, generală și desăvârșită a lui Dumnezeu. Aflați sub dominația păcatului omenesc și al naturii suferinde, cunoașterea prezentă a Dumnezeu este rudimentară. În teologia păcatului și a morții, teologia naturală accesibilă este o amintire a cunoașterii originare a lui Dumnezeu.

Ce fel de funcții îndeplinește așa numita teologie naturală în cadrul teologie creștine? Raportul dintre teologia naturală și teologia revelată a fost în chip divers stabilit în teologia istoriei: teologia naturală ca pregătire, confirmare, ca țel, ca surogat, concurentă sau ca ostilă teologiei revelatoare. Ne oprim la trei funcțiuni, eliminând celelalte posibilități.

1. *Funcția pedagogică*: ridică omului întrebări în legătură cu revelația lui Dumnezeu. În sensul acesta, Thoma de Aquino afirmă că ea aparține acelei „preambula ad articulos fidei”.

2. *Funcția hermeneutică*: ea aduce omului înțelegerea a ceea ce el crede. În acest sens ea aparține acelei „intellectus fidei”. Ea nu demonstrează credința în Dumnezeu, ci o face inteligibilă. Ea prezintă cerința universală, care este în legătură cu cuvântul „Dumnezeu”<sup>10</sup>. Dacă această teologie naturală este utilizată la pregătirea credinței sau la înțelegerea exprimării credinței, în ambele cazuri credința creștină postulează faptul că ea se presupune a fi o cunoaștere naturală, nemijlocită și generală a lui Dumnezeu<sup>11</sup>. De aceea a primit cunoașterea naturală a lui Dumnezeu o cu totul altă importanță.

---

<sup>10</sup> Această funcțiune este în primul rând accentuată de R. Bultmann, E. Fuchs, și G. Ebeling, în noua teologie hermeneutică.

<sup>11</sup> Niciodată în istoria Bisericii, teologia naturală nu a concurat teologia revelată. Nici un teolog nu a utilizat teologia naturală ca o autojustificare a omului în fața lui Dumnezeu. S-a afirmat mereu că teologia naturală te face înțelept, dar nu fericit. Primul a fost K. Barth care a sesizat această alternativă și a zis: „Nu!” teologiei naturale. Ce a criticat el de fapt nu a fost o „teologie naturală”, ci „teologia politică” a creștinilor germani. În opera sa târzie,

3. *Funcția eshatologică*: Dacă este un „suprarest” al cunoașterii paradisiace, atunci este chiar o cale premergătoare a cunoașterii lui Dumnezeu în slavă.

Cunoașterea creștină însăși nu este nemijlocită, ci mijlocită de Hristos prin cuvânt și sacrament. Ea nu este nici generală, ci limitată la cercul deschis al propovăduirii și credinței. Cunoașterea creștină nu este identică cu cunoașterea lui Dumnezeu. De aceea stăruie cunoașterea lui Dumnezeu din credință pe lângă cuvântul ce arată vederea lui Dumnezeu față către față (1 Cor.13,12), deci de la mijlocire la nemijlocire și de la particular la universal. Pe acest drum al speranței se trezesc amintirile de la început, așa că prin drumul premergător al nemijlocitei cunoașteri a lui Dumnezeu în Duhul va fi acceptat și „suprarestul” nemijlocitei și generalei cunoașteri paradisiace a lui Dumnezeu<sup>12</sup>. Realitatea cunoscută a lumii ascunde în sine urmele creației de la început. Aceste urme sunt în același timp o umbră strălucitoare a slavei. Oricare cunoaștere a lumii ca și „creație” este o cunoaștere metaforică a acestei lumi ca identică cu lumea viitoare. Cunoașterea naturală aparține, în această funcție, pnevmatologiei. Lumina naturii este o înainte-arătare a lumii împărăției slavei<sup>13</sup>. Aceasta nu luminează de la sine, ci re-

---

teologia naturală apare, într-un mod tradițional, ca o „teologie a luminii”. (Kirchl. Dogmatik IV/3, p. 126 ș. u.)

<sup>12</sup> Existența naturală este pătrunsă de puterea Duhului Sfânt și folosită pentru împărăția lui Dumnezeu și o nouă creație (1 Cor. 7) Comp. E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, în: *Exegetische Versuche und Besinnungen I*. Göttingen, 1960, p. 109 ș. u., p. 119. De asemenea, pentru Calvin, obiectele teologiei naturalis aparțin pnevmatologiei. Comp. W.Krusche, *Das Wirken des Heilige Geist nach Calvin*, Göttingen, 1957, p. 13 ș. u. Explicarea pnevmatologică a teologiei naturale am prezentat-o prima dată în 1966: *Gottesoffenbarung und Wahrheitsfrage*, în *Parhesia. K.Barth zum 80. Geburtstag*, Zürich, 1966, p. 149-172.

<sup>13</sup> Comp. H.J. Iwand, *Glauben und Wissen. Nachgelassene Werke I*, München, 1962, p. 287 ș. u., p. 290 ș. u.: „Reîntoarcerea pretinsă astăzi de teologie constă în revelația eonului nostru, teologia naturală să confirme însă eonul ce va să vină.” Iwand identifică prin această teză gândirea de bază a iluminismului german. Comp. G. Söhngen, *Art. Natürliche Theologie*, LThK VII, p. 811-816, p. 815: „Se potrivește numai o schimbare radicală: dacă până acuma învățătura teologiei naturale și-a avut locul chiar în fața învățăturii divine și a științei, pe care le-a pregătit, așa își așează locul în fața teritoriului

oglindește lumina viitoarei împărății. Această înainte-arătare are caracterul luminii mesianice, ea revelează nevoile lumii prezente și face dorul ei viu după libertate, lăsându-se cunoscută ca o reală asemănare și o promisiune a împărăției.

Deosebirea dintre teologia naturală și teologia revelației naște confuzii. Nu există două teologii, ci numai una singură, deoarece Domnul este unul singur. Există însă o teologie aflată sub diferite conjuncturi și condiții de timp. Aceste conjuncturi și condiții de timp au fost fixate de acel *modus praesentiae Dei*.

*Teologia naturalis* este o teologie marcată de condiția *regnum naturae*. În forma sa pură, natura este creația la început. Pura *teologie naturalis* este, drept urmare, teologie marcată de condițiile creației originare și a unui chip omenesc creat după chipul lui Dumnezeu, simbolic spus: în paradis. Istoric, noi vorbim despre „natură” deosebind-o de creație, pentru a include condițiile păcatului și ale corupției, și vorbim despre „natură” deosebind-o de păcat, pentru ca să includem creaturile<sup>14</sup>. Prin „natură” este așadar gândită realitatea acelei lumi care nu mai este nici creația cea bună a lui Dumnezeu și nici împărăția lui.

*Theologia revelata* este teologia în *regnum gratiae*. Ea presupune autorevelația lui Dumnezeu în istorie, istorie marcată de păcatul omului și moartea lui. De aceea această teologie este afirmată ca *theologia crucis*: în crucea lui Hristos se descoperă Dumnezeu celor fără Dumnezeu. Cunoașterea lui Dumnezeu și problema justificării celor fără Dumnezeu se prăbușesc aici împreună. Pentru că **Darul** persupune creația și peste toate își arată slava. Teologia în *regnum gratiae* a teologiei istorice este: *theologia mesianica* sau după cum am spus mai devreme: *theologia viatorum*.

În sfârșit, *theologia gloriae* este acea teologie în *regnum gloriae*. Ea constă în vederea fericită, față către față, a slavei lui Dumnezeu. Aceasta presupune judecata și reînnoirea creației,

---

teologiei naturale, tot ce este supranatural și suprarational. Legile pozitive și istorice devin vehicule de propovăduire ale credinței morale raționale, care devine cheia ca religia sa fie silabisită natural (și în ea religia naturii) și să fie descifrată deasupra religiilor pozitive.

<sup>14</sup> D. Bonhoefer, *Ethik*, München, 1949, p. 93 ș. u. *Das Natürliche*.



căci altfel nimeni nu-L poate vedea pe Dumnezeu fără să nu moară. Este vorba aici despre o nemijlocită cunoaștere a lui Dumnezeu, fără mijlocire prin chip și asemănare. Este o comuniune universală cu Dumnezeu care nu cunoaște granițe, ci toți oamenii și întregul univers sunt cuprinși de înțelepciunea ei: „Toate popoarele sunt pline de slava Sa” (Is. 6,3)

Teologia în împărăția slavei împlinește promisiunile și prevederile teologiei naturale și istorice. Asta înseamnă că întreaga teologie posibilă în prezent este învechită. Teologia revelației este teologia naturală supusă condițiilor istorice, la fel cum teologia din paradis este teologia revelației sub condițiile creației originare. Teologia slavei este adevărata teologie naturală, desăvârșită, a revelației în starea desăvârșirii creației și istoriei.

Noi am stabilit teologia prezentului ca o teologie a revelației, iar teologia revelației în sens creștin ca o teologie mesianică. Teologia mesianică este teologia marcată de prezența lui Mesia și de începutul timpului mesianic. Din acest punct de vedere este înțelegerea mesianică a lumii o teologie naturală adevărată. În lumina mesianică toate lucrurile pământești și vietățile sunt recunoscute în perenitatea lor și în speranța lor de eliberare pentru veșnicie. În acest sens Sf. Pavel s-a exprimat foarte clar (Rom.8,19 ș.u.). Învățătura creștină despre creație va trebui să perceapă timpul lumii moderne în lumina acestei cunoașteri a creației.

### § 3. Lumea ca făgăduință și anticipare

Prima posibilitate de a înțelege creația acestui timp plecând de la viitorul ei slăvit și mântuitor, este înțelegerea lumii ca *parabolă*, aspect acceptat și de Karl Barth cu privire la capacitatea parabolică a lumii pentru împărăția cerească<sup>15</sup>. În

<sup>15</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/3*, p. 126-175. El a exprimat deja aceste gânduri în: *Die Kirche und die Kultur* (1926), în: *Die Theologie und die Kirche*, München, 1928, p. 375 ș. u, pentru domeniul cultural, și în: *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, München, 1946, p. 20 ș. u, pentru domeniul politic.

parabolele nou-testamentare îl aflăm pe Iisus „așa precum imaginea originară a ordinii, care se datorează cuvântului lui Dumnezeu prin care toate au fost create și fixate corespunzător Lui, într-o perfectă slujire a Lui, fiind *diferite*”<sup>16</sup> prin puterea și autoritatea sa. Aceste parabole preiau experiențele cotidiene ale lumii și le prefac în semne și imagini clare ale Împărăției cerești<sup>17</sup>. Împărăția cerului se ascunde în parabola experienței cotidiene și este clar imaginată ca o parabolă. Se comunică indirect. Această capacitate parabolică cuprinde nu doar experiențe din domeniul religios, cultural și politic, ci și din domeniul naturii. Aici utilizează Barth metafora artistică: drama este Dumnezeu revelat și lumea istorică a împăcării lui Hristos; spațiul petrecerii acțiunii, locul și planul secund este creația diversă a lui Dumnezeu<sup>18</sup>. Barth acceptă metafora lui Calvin despre lume ca *theatrum gloriae Dei*. Scena creației și drama mântuirii sunt profund deosebite. Scena cosmică exprimă la Barth numai proprietatea continuității, a ciclului și a stăruinței. Creația trebuie prin acestea să corespundă încrederii creatorului<sup>19</sup>. Drama mântuirii se potrivește caracterului acelui viitor nou, surprinzător, venit din afară. Aceasta este lumina revelației, care face să strălucească pe scena lumii Luminătorul. Căci lumea creată este doar „theatrum”, spațiul unde Dumnezeu strălucește în propria-i slavă în lucrarea împăcării<sup>20</sup>. Creațiile luminoase și adevărurile arată o lumină originară și indică un adevăr care le corespunde, ele aparținând acestui *theatrum gloria Dei*, în care își determină singure sensul și își justifică existența.

Lumea ca parabolă trebuie să corespundă împărăției cerești. E vorba aici de o asemănare în neasemănare. Diferența dintre comparație și asemănare nu este diferența în creație dintre cer și pământ, ci diferența proprie a creatorului în raport cu creația sa. Analogia se naște întâi în coborârea creatorului în

<sup>16</sup> AaO.126.

<sup>17</sup> AaO.128.

<sup>18</sup> AaO.154 u. comp anexa: *Symbole der Welt* § 5: *Das große Welttheater*.

<sup>19</sup> AaO.156. comp și III/3, 55 ș. u.

<sup>20</sup> AaO.158.

creația sa și în apropierea împărăției cerurilor de lumea experiențelor zilnice, după cum arată parabola Fiului Omului.

Barth se străduiește să privească această asimetrie: *gloria Dei* și *theatrum mundi*, lumina veșnică și obiectele create, simple și luminoase. Dar acest lucru nu este posibil dacă teatrul însuși este o parte a acestei bucăți care se joacă în el. În context teologic, teatrul și jocul sunt una, deoarece drama mântuirii este jucată numai o dată, chiar o dată pentru totdeauna. Nu mai pot fi gândite alte drame în acest teatru, pentru care creația să fie spațiu de joc și plan secund<sup>21</sup>.

Barth a accentuat foarte tare diferența, deoarece el are în vedere prin lumea creată, pe de o parte, creația de la început și conservarea ei, dar nu și contingența și continuitatea istorică a creației, iar pe de altă parte serbează „împăcarea revelată” ca un „triumf al slavei”<sup>22</sup>.

Parabolele nou-testamentare ale împărăției lui Dumnezeu certifică prezentul ascuns al viitorului împărăției ce va să vină. Ele sunt interpretate eshatologic, ca parabole istorice ale lumii viitoare, și nu ontologic ca parabole pământești ale slavei cerești<sup>23</sup>. Lumea ca și creație este în același timp capabilă și în același timp tensionată pentru propriul ei viitor, împărăția lui Dumnezeu, dar nu și pentru Dumnezeu Însuși. În împărăția slavei ea devine chip și asemănare, pentru că devine locuința lui Dumnezeu. Viitorul eshatologic al împărăției se creează în proiecte parabolice, în pregătirea și exersarea experiențelor acestei lumi. Această reprezentare a creației ca proiect al împărăției lui Dumnezeu, apare puțin dezvoltată la Barth. Teoria sa parabolică construiește o punte de legătură a dualității dintre legământ și creație, dar legământul și creația nu sunt percepute

<sup>21</sup> III/3,55: „cosmosul creat este acest spațiu de joc, marele dar divin. În acest sens, el este slujitorul lui Dumnezeu, opera lui, materialul lui. Este din nou clar: Spațiul de joc nu poate fi subiectul operei ce se joacă pe el. El poate doar să-l exteriorizeze”. Cu dreptate întreabă I. Barbour, aaO.424: „But does not nature participate in a more direct way-is it not, in fact, part of the drama?”

<sup>22</sup> IV/3, 171

<sup>23</sup> Aceasta a cunoscut-o bine Chr. Link, *Die Welt als Gleichnis*, aaO.292 ș. u. și a susținut-o implicit ca și critică la Barth.

ca și parabole ale împărăției viitoare. Nu rămân toate cele trecătoare parabole ale celor netrecătoare (Goethe)?

Dacă înțelegem parabola ca prezentul ascuns al unui viitor nou calitativ și izbăvitor, în experiențele zilnice ale acestei lumi, atunci parabola devine promisiune<sup>24</sup>. Parabolele sunt anticipații ale promisiunii în domeniul inadecvat al experienței acestui timp. Ceea ce este împărăția lui Dumnezeu depășește chiar orizontul experienței acestei lumi și al înțelegerii noastre. Rezultă un efect al înstrăinării.

Dacă preluăm această înțelegere parabolică în ceea ce privește experiența lumii naturale, vom afla lucrurile chiar așa cum ne apar, dar ele ne apar atunci în dezvăluirea propriului lor viitor adevărat. Acest lucru nu stă în puterea și în speranța noastră, ci în autodiferențierea lor reală și capacitatea obiectivă de anticipare. Structura materiei și a complexelor sisteme de viață prezintă spații de mișcare posibile și sunt în ele anticipativ capabile, iar cu privire la comunicarea cu alte ființe sunt anticipativ necesare. Impresia staticului, a statorniciei și a ciclului, pe care a câștigat-o Barth asupra naturii, este singulară. Dacă toate sistemele de viață sunt structurate temporar, atunci sunt în felul lor materie viitoare. În această structură a timpului constă caracterul ei **doveditor**, de aceea este realist să vorbim despre cifrul real al lumii.

Este necesar, din punct de vedere teologic, să privim creaturile ca o promisiune reală a împărăției și invers, să înțelegem împărăția lui Dumnezeu ca o împlinire nu numai a promisiunii istorice, ci și a celei naturale a lumii<sup>25</sup>. Aceasta arată mai mult decât numai o parabolă: o parabolă orientează spre

---

<sup>24</sup> Comp. P. Ricoeur, *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion*, în *Hermeneutik und Psychoanalyse*, München, 1974, p. 162-216. Ricoeur pleacă de la importanța covârșitoare a simbolului și găsește în el însăși diferența și autotranscendența realității, pe care o aduce la exprimare. Simbolurile nu constată, ci exprimă liber. În simbolurile mesianice se arată realitatea ca *vestigia regni Dei*.

<sup>25</sup> E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, aaO.1411: „Gândirea împărăției conține în anticiparea sa un absolut, în care trebuie încetate contradicțiile, altele decât cele sociale, în care înțelegerea tuturor contextelor de până acum se schimbă”.

altceva și anticipează acest altceva prin avertisment. O promisiune însă se referă la împlinirea ei și anticipează viitorul. Prin împlinire, promisiunea este ridicată: ceea ce este făgăduit este împlinit, promisiunea este ținută. Dacă lumea creată este privită ca promisiune reală a împărăției lui Dumnezeu, atunci ea însăși face parte din istoria împărăției și nu este numai spațiul de joc și planul secund al ei, căci ea trebuie să fie revelată, la sfârșitul acestei istorii, în veșnica ei transfigurare.

În acest context este inutil să mai luăm în discuție vechea învățătură teologică despre *vestigia Dei*. Cine înțelege natura ca și creație a lui Dumnezeu, vede în ea nu numai opera Lui, ci și urmele Lui, cifruri și semne ascunse ale prezenței sale. „În întreaga natură găsim inițialele lui Dumnezeu, și toate ființele create sunt mesaje de iubire ale lui Dumnezeu pentru noi”<sup>26</sup>. Natura nu este revelația lui Dumnezeu și nici chipul Lui. Dar ea arată urmele lui Dumnezeu peste tot, chiar în sine se poate recunoaște strălucirea frumuseții lui Dumnezeu. Cheia pentru înțelegerea lumii ca cifru a lui Dumnezeu, pe care doar El o cunoaște, apărută mereu în Apocalipsă, are capacitatea să redescopere și să exprime urmele lui Dumnezeu în natură. Pentru aceasta e nevoie să privim învățătura despre *vestigia Dei* din două puncte de vedere: a) pentru că Dumnezeu s-a descoperit ca o ființă trinitară, este vorba în legătură cu *vestigia dei* de *vestigia trinitas*, b) pentru că Dumnezeu s-a descoperit ca un Dumnezeu promițător al împărăției ce va veni, împărăție a slavei, este vorba în legătură cu *vestigia Dei* în natură despre *vestigia regni Dei*. Acestea sunt urmele Duhului creator care pregătește împărăția slavei. Drept urmare noi vom putea explica lumea naturală ca urmă a Dumnezeului treimic și ca promisiune reală a împărăției viitoare.

Interpretarea experienței naturale ca anticipare a viitorului, se extinde în istoria promisiunii. Atâta timp cât natura și istoria omenească exprimă promisiunea împărăției slavei, dar ele însele încă nu sunt, orice cunoaștere a lui Dumnezeu este parabolică, metaforică. Cum trebuie însă să fie înțeleasă cunoașterea lui Dumnezeu și a lumii în împărăția slavei?

<sup>26</sup> E. Cardenal, *Das Buch von der Liebe*, Hamburg, 1971, p. 21.

Aceasta se naște din faptul că în împărăția slavei apare în lume Dumnezeu ei, care nu mai este condiționat de aceste aptitudini ale asemănării și necesității. Imagine clară a absenței. În prezența ei ele nu mai sunt necesare, ci chiar dăunătoare. Atunci se împlinește cuvântul vechi-testamentar: „tu nu ai voie să-ți faci nici chip sau asemănare...” (Ex. 20,4-6). Conform tradiției cabalistice, lumea mesianică devine o lume fără imagine și asemănări<sup>27</sup>. Parabola și asemănarea nu se referă în mod deosebit una la alta, pentru că Dumnezeu se descoperă nemijlocit și universal prin sine însuși, creația împreună cu toate creaturile iau parte în mod nemijlocit și direct la viața sa veșnică. Distanța creatorului față de creația sa este desființată prin sălășluirea lui în creație, fără ca diferența să dispară. Diferența dintre credință și experiență este îndepărtată de lumina slavei: „Când vine desăvârșirea, ceea ce este în parte se va desființa” (1 Cor. 13,10). A ști și a cunoaște în parabolă sunt, în sens paulin, „părți”. De asemenea, înțelepciunea și promisiunea sunt „părți”. Atunci când se va prăbuși distanța de timp și spațiu va trece și lumea aceasta, pe care noi o putem cunoaște numai prin dedublare simbolică, metafore și reprezentări. Dedublarea însăși va dispărea. Va trece atunci și teologia prin care Dumnezeu, pe baza revelației sale în materia acestei lumi decăzute, este adus în discuție. *Theologia viathorum* se împlinește în *theologia patriae*. În imnul de preamărire a lui Dumnezeu în patria veșnică se spune: „**Cântecul Domnului în patrie străină**” (Ps. 137,4). Toate promisiunile și speranțele împărăției desăvârșite ale slavei vor străluci într-o singură lumină, zice mesianismul iudaic. Aceasta este lumina despre care credința creștină a vorbit ca despre o lumină a împăcării lui Dumnezeu cu lumea în Mesia, exprimată într-o apariție strălucitoare.

---

<sup>27</sup> G.Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, în: *Judaica*, I, Frankfurt, 1963, p. 72 ș. u. La fel E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, aaO.1408 ș. u. Vezi și J. Moltmann, *Philosophie in der Schwebe des Messianismus*, în: *im Gespräch mit Ernst Bloch*, München, 1976, p. 73-89.

#### § 4. Cunoașterea mesianică a lumii

La prima vedere, Noul Testament pare să nu contribuie cu nimic nou la înțelegerea lumii ca și creație: Iisus și apostolii au presupus ca de la sine înțelese învățăturile vechi-testamentare și credința contemporană iudaică despre creație. Evanghelia despre împărăția lui Dumnezeu, pe care o anunță, nu a adus nici o schimbare în acest sens. De asemenea, apostolul Pavel se referă foarte rar la această temă. La prima vedere s-ar părea ca Noul Testament să nu fi acordat o prea mare atenție întrebării despre *dominus terae* și despre raportul omului cu natura<sup>28</sup>. Totuși această impresie este înșelătoare. Ea apare numai dacă creația e percepută ca un mit originar, și are ca efect o falsă înțelegere a locurilor scripturistice. Mărturia nou-testamentară despre creație așează puterea noii creații în kerigma învierii și în experiența Duhului Sfânt. În eshatologia hristologică și pevmatologică are loc o reinterpretare a creației divine. Nu este prezentă creația protologică a lumii, ci cea eshatologică, după cum nici nu se poate aștepta altceva de la mărturiile timpului mesianic. Creația eshatologică a lui Dumnezeu este definită de grupul de cuvinte ἐγείρειν – a trezi, ζωοποιεῖν – a face viu și χαλεῖν – a chema la viață

La Rom 4,17 apostolul Pavel îl numește pe Avraam tatăl credinței, pentru că el i-a crezut lui Dumnezeu, care „pe morți îi face vii și aduce inexistența la existență”<sup>29</sup>. Singura credință îndreptățită a promisiunii este așezată, împreună cu creația din nimic, pe aceeași linie cu învierea din morți. Căci Dumnezeul făgăduinței este creatorul tuturor lucrurilor și cel ce înviază din morți. Așa precum deutero-Isaia a privit din aceeași perspectivă minunea stufului mării și minunea creației, la fel a procedat și Pavel în acest loc cu justificarea păcatului, învierea din morți și creația din nimic. În prezenta experiență a justificării sunt incluse începutul lumii și sfârșitul ei. Ea este un acces subiectiv la procesul obiectiv al recreației lumii pentru împărăția veșnică.

<sup>28</sup> P. Stuhlamcher, *Erwägungen zum ontologischen Charakter der Theologie bei Paulus*, în: Ev.Th 27, 1967, p. 1-35.

<sup>29</sup> De urmărit E. Käsemann, *Der Römerbrief*, Göttingen, 1980<sup>4</sup>.

Odată cu învierea celui răstignit din morți, începe pentru Pavel încheierea procesului învierii din morți și noua creație a lumii. Din perfecțiunea învierii a fundamentat Iisus viitorul unei asemenea speranțe (Rom. 8,11; 1 Cor.6, 14; 2 Cor. 4, 14 ș. u.). Dacă prin învierea lui Iisus s-a arătat viața veșnică, atunci este revelată în prezența Duhului său această putere de viață. În fine, trupul muritor devine viu dacă învierea vieții nu biruie doar păcatul, ci și moartea. La 1 Cor.15, 20-24, Pavel observă acest proces într-o anumită ordine temporară: la început Hristos, apoi nașterea Lui, apoi sfârșitul. El descrie acest proces prin expresia *απαρχή* și *απαβών*, ca un proces ce le anticipă pe rând, ca un proces ce cuprinde întregul și care se dovedește un început al desăvârșirii. Deoarece creația eshatologică provine din procesul învierii și al creației vieții, Dumnezeu creatorul primește un nume nou, mesianic: *ὁ ἐγείρας Ἰησοῦν*, tatăl lui Iisus, Dumnezeul învierii din morți, Dumnezeul speranței (Rom. 15,13). Credința în înviere este deci forma creștină a credinței despre creație. Ea este credința despre creație aflată sub condițiile acestei vieți, fiind supusă morții.

Credința în înviere nu este doar credința în învierea lui Hristos, ci însăși libertatea creatoare și o înviere în Duhul<sup>30</sup>. La 2 Cor. 4,6 Pavel observă strălucirea credinței prin cunoașterea lui Hristos într-o perspectivă cu creația luminii de la început: cine crede, va fi cuprins de lumina noii creații. Ea așează dimineata zilei noi a creației. Ea ia parte la noua creație. Aceasta este credința dezvoltată de Pavel cu privire la harismele Duhului Sfânt (1 Cor. 12; 1 Cor. 14; Rom. 12,3 ș. u). Sfântul Duh este puterea învierii, iar puterea învierii este Duhul creator de viață. Ea este *ruah*, puterea creatoare a lui Dumnezeu, prin care Dumnezeu își transmite energia creației sale. De aceea Pavel prezintă comunitatea celor înviați ca loc al revelației Duhului (Efes. 1,19 ș. u; Efes. 4). Darurile Duhului sunt puterile vieții celei noi, veșnice. Prin ele se concretizează darul lui Dumnezeu. Prin ele își vor angaja omenii puterile și posibilitățile în vederea împărăției lui Dumnezeu. Primirea, slujirea și extinderea

<sup>30</sup> E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, în *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, 1966, p. 109 ș. u.



puterilor vieții Duhului creator prevăd un orizont temporal final: în ultimele zile „voi vărsa Duhul meu peste tot trupul”(Ioil. 3,1). Trupescul creației este accentuat peste tot, pentru că ea este aflată într-o nouă ascultare trupească. Dacă vor fi aflate puterile vieții duhului trupesc, atunci acesta este baza pentru speranța mântuirii trupului din moarte la viața trupească veșnică, viața veșnică a unui trup spiritualizat (σωμα πνευματικόν). Procesul recreației lumii prin puterea Duhului, care învinge moartea, nu este îndreptat universal doar înspre creație, ci în mod necesar și înspre existența real-trupească a omului.

Aceasta este exprimată de Pavel (Rom. 8,19) în context cu experiența trupească nedesăvârșită a credinciosului, cunoașterea întregii creaturi înrobite și ascultarea suspinului Duhului<sup>31</sup>. El pleacă de la speranța întru slavă, care trebuie să ni se descopere. Tocmai această speranță face suferința acestei lumi conștientă. Aceasta este efectul dublu al speranței. De aceea avem, după Pavel, darul Duhului și așteptăm mântuirea trupului. De aceea suntem noi copiii lui Dumnezeu și îl numim Avva, părinte drag, și ne este dor de copilărie și nu știm cum să ne rugăm. Unde libertatea copiilor lui Dumnezeu este așa de aproape, acolo există speranța vieții, acolo durerea lanțului robiei devine conștientă. Această dialectică interioară aduce credincioșii într-o solidaritate adâncă cu întreaga creatură înrobită. Pavel prezintă aceasta în trei cercuri concentrice:

1. Copiii lui Dumnezeu, care sunt cuprinși de primele puteri ale Duhului, resimt dorul libertății. Ei sunt fericiți, dar prima dată în speranță. Credința lor este în același timp conștiință și durere.

2. Ei năzuiesc după mântuirea trupului. Ei sunt eliberați de „trup și păcat”, căci ei suferă foarte mult în „trupul morții”, de

<sup>31</sup> E. Käsemann, *Der gottesdienstliche Schrei nach Freiheit*, în *Paulinische Perspektiven*, Tübingen, 1969, p. 211 ș. u.; P. von der Osten-Sacken, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, Göttingen, 1975; H.R. Nalz, *Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen paulinischer Eschatologie nach Röm. 8*, p. 18-39, Göttingen, 1971. W. Bindemann, *Die Hoffnung der Schöpfung. Römer 8,19-27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und d Natur*, Neukirchen, 1983.

care încă nu sunt eliberați: „Cine mă va elibera de acest trup al morții” (Rom. 7, 24).

3. Credincioșii sunt legați trupește cu întreaga lume pământească și toate creaturile pământești și au același destin. Ceea ce ei experimentează în propriul trup, este valabil acum pentru întreaga creatură. Nemântuirea trupului, pe care o simt ei însuși, corespunde tragismului creaturilor neomenești supuse nimicniciei. Natura este trecătoare și supusă morții. Ea nu este supusă de propriile păcate, precum omul. De aceea nu este potrivit să vorbim despre o „natură căzută”. Totuși se simte o tristețe a naturii în care se exprimă tragicul ei destin și dorul ei mesianic<sup>32</sup>. Ea este înrobătă și vrea să se elibereze, căci ea este trecătoare și vrea să rămână.

Temporalitatea lucrurilor pământești este o experiență generală a lumii. Ea a fost mereu explicată metafizic. Pavel însă o explică mesianic: creatura este supusă temporalității, dar în voința aceluia care a supus-o își are speranța (Rom. 8,20). Viitoarea împărăție a lui Dumnezeu trebuie să devină libertate pentru credincioși, și prin desăvârșita ei libertate, creaturile

---

<sup>32</sup> Această experiență a naturii este exprimată în poezia lui Annette von Droste-Hülshof: „creatura suspinândă” (1846):

*„Și totuși există o povară,  
Pe care nici unul nu o simte și fiecare o poartă,  
Aproape așa de înțunecată precum păcatul  
În același pântec atârnată;  
El o poartă precum presiunea aerului,  
Numai de iubirea bolnavă simțită,  
Fără conștiință, precum crăpătura din stâncă,  
Precum neagra față a morții  
Aceasta este vina morții,  
Trupul pământesc și învechit  
Suferința micilor animale  
Este aceasta vina grea  
Și mânia învechită, pe care o insuflă,  
Și dezamăgirea, pe care o exprimă,  
Și durerea, pe care o suferă,  
Și moartea, care îl acoperă”.*

De asemenea, W. Benjamin a înțeles aceasta. Comp. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt, 1969. Chiar în suferința ei constă caracterul mesianic al naturii.

neomenești trebuie să devină libere. Libertatea, de care sunt cuprinși credincioșii în Duhul, nu este o libertate exclusivă a creaturii și a trupului, ci o libertate inclusiv pentru ea: „chiar credința ei o așează, câtă vreme este o speranță constitutivă și deci privește înspre mântuirea trupului, în solidaritate cu creația neizbăvită”<sup>33</sup>. Creația a început cu natura și s-a încheiat cu omul. Creația eshatologică începe invers, cu eliberarea omului și sfârșește cu mântuirea naturii.

Istoria ei este oglindirea ordinii creaționiste protologice. De aceea, natura înrobătă nu așteaptă apariția nemijlocită a lui Hristos în slavă, ci revelația libertății copiilor lui Dumnezeu în apariția lui Hristos. Prin libertatea umană trebuie ea să fie izbăvită.

În fine, Duhul Sfânt reprezintă el însuși creatura și credincioșii în dorul după libertate prin al său „negrăit suspin” (Rom. 8,26). Această suspinare a naturii și strigătul clar al omului după libertate, le preia Duhul în suspinul său propriu. În robia creaturii, în suferința trupului, în dorul credincioșilor, este încătușat Duhul și suferă împreună cu aceștia și ține vie așteptarea și speranța prin propriul său „suspın negrăit”. Aceasta se poate înțelege foarte bine pentru că Dumnezeu este prezent în creația sa prin Duhul său, ținând creaturile în viață (Ps.104, 30), și de aceea participă la suferința lor. Timpul mesianic aduce nu numai revărsarea darului Duhului Sfânt peste oameni, ci și deșteptarea (învierea) Duhului în toate creaturile.

Cunoașterea mesianică a lumii pleacă de la speranța exprimată a credinței în Hristos cel înviat și vede suferința și dorul creaturii căzute după libertate. Deoarece credința provoacă în oameni eliberarea de închiderea în păcate, închiderea în natură a sistemelor de viață devine recunoscută ca „înrobire” a ei sub temporalitate, și deschiderea ei ca viață vie. Omului ferecat, înrobît, îi corespunde natura muribundă. Omului dezrobît îi corespunde natura liberată. La oameni, această nouă orientare este înțeleasă ca speranță, în natură poate fi identificată ca neliniște, instinct puternic și insistență spre o complexitate mai înaltă și mai bogată a vieții. Omul și natura au, la diferitele

<sup>33</sup> E. Käsemann, aaO.232.

lor nivele, propriul lor destin, dar în lumina robiei și a libertății se găsesc într-o istorie comună.

### § 5. Comuniunea euharistică a creației

Adevărata cunoaștere nu vrea să-l domine pe cel cunoscut, pentru a-l poseda, ci să găsească comuniunea cu el. Cunoașterea adevărată este o cunoaștere comunicativă. Iubirea prețuiește autonomia celuilalt și alteritatea lui. Cea mai înaltă formă comunicativă a cunoașterii este comuniunea iubirii (Gen. 4,1)

Cunoașterea comunicativă se află în legătură cu bucuria de a fi și cu prestigioasa și mulțumitoare exprimare a comuniunii regăsite. Procesul de cunoaștere este reflectat în măsura în care el însuși se manifestă în bucuria spontană și starea fericită exprimată. Cunoașterea și cunoașterea de sine capătă într-o exprimare comună o a treia dimensiune. Acolo unde aceasta reușește se naște nu numai *esse*, ci și *bene esse*.

Dacă omul recunoaște lumea ca și creație, atunci el acceptă comuniunea creației și pătrunde în ea. Această comuniune a creației devine un dialog înaintea *creatorului* comun. Cunoașterea lumii ca și creație este în forma ei originară mulțumirea pentru darul creației și comuniunea cu ea, și este o prestigioasă preamărire a creatorului. Psalmii creației din Vechiul Testament (Ps. 8,19, 104 ș. u) sunt imne de mulțumire și de preamărire al creatorului și au un caracter euharistic. Această observație nu trebuie să mărginească în nici un fel cunoașterea lumii ca și creație limitând-o la cadrul poeziei religioase, ci să o reflecte cu atenție, pentru că mulțumirea și lauda sunt elemente comunicative ale cunoașterii creației. Cunoașterea lumii nu este o privesc la a unui lucru, ci implică o anumită relație cu lumea, care afectează existența celui cunoscut și pe care îl introduce într-o adâncă comuniune: perceperea lumii ca și creație trezește *bucuria de a fi*. Oferirea lumii ca dar lui Dumnezeu, într-un cuvânt de mulțumire, trezește *libertatea de a exista*.

Există multe și deosebite definiții date ființei omenești. În acest context definim omul ca o ființă euharistică. Exprimarea

experienței creației în mulțumire și preamărire sunt vocația sa încă de la început. Ea este de altfel conținutul vieții sale în desăvârșire. Omul nu trăiește în lume precum alte vietăți, el nu numai domină și stăpânește, ci este în stare să perceapă lumea ca și creație a lui Dumnezeu, să o înțeleagă ca o Taină a prezenței ascunse a lui Dumnezeu și să o sesizeze ca o comunicare a comuniunii Lui. De aceea, omul e în stare să primească cu mulțumire creația și să o prezinte apoi Domnului în cântări de laudă.

Cultul jertfelor timpurii ale omenirii arată că această lume nu este proprietatea omului, ci a lui Dumnezeu. De aceea au fost primele roade, și adesea primii născuți, oferiți lui Dumnezeu. Aceste jertfe culturale au fost înlocuite în Biblie cu cântece de mulțumire. Aceste cântece exprimă faptul că lumea este creația și darul lui Dumnezeu. Cine mulțumește prezintă darul primit și acceptat înaintea celui care l-a dat.

Toate creaturile lui Dumnezeu sunt, în esența lor, existențe euharistice, dar numai omul este în măsură de a aduce preamărirea creației înaintea Domnului. El devine astfel reprezentantul creației. Mulțumirea sa dezleagă muțenia limbii naturii. În asta se vede dimensiunea sa preotească ca vocație. Dacă în psalmii creației se mulțumește pentru soare și lumină, pentru cer și rodnicia pământului, atunci omul mulțumește lui Dumnezeu nu numai pentru sine însuși, ci și în numele cerului și al pământului și al tuturor creaturilor. Prin om, preamăresc și soarele și luna pe creator. Prin om se roagă și plantele și animalele creatorului. Așa ia naștere, în cântece de laudă, *Liturgia cosmică* iar cosmosul cântă prin ea creatorului cântecul veșnic al creației. Aceasta nu este o gândire antropocentrică, căci în comuniunea de creație toată creația îl laudă pe Dumnezeu. În tradițiile monastice ale Bisericii ortodoxe, precum și tradițiile hassidice iudaice, s-a păstrat această impunătoare imagine. Este necesar azi să le redescoperim și să le traducem în relația practică a omului cu natura creată. Ele sunt potrivite pentru a învinge unilateralitatea și sărăcia locuitorilor lumii moderne industrializate.



## IV

# DUMNEZEU CREATORUL

Învățăturile teologice despre creație răspund adesea numai la întrebarea: ce înseamnă Dumnezeu pentru lumea pe care el a creat-o și o susține, și ce înseamnă pentru lume să fie creația lui Dumnezeu? Înainte de a ne ocupa de această problemă, vom aborda următoarea întrebare: ce înseamnă pentru Dumnezeu să fie creatorul unei lumi pe care el a creat-o, și care trebuie să-i fie pe măsură, și ce înseamnă creația pentru Dumnezeu? Ce planuri are cu ea, cum o găsește și cum ia parte la ea? Începem această analiză cu relatările biblice vechi-testamentare.

### § 1. La început a creat Dumnezeu cerul și pământul

Prima formulare istorică despre creație a scrierilor preoțești este cuprinsul unui lung proces de gândire al credinței israelitene<sup>1</sup>. Deoarece acest proces de gândire s-a încheiat cu

---

<sup>1</sup> Eu urmăresc aici exegetic pe Fr. Delitzsch, *Commentar über die Genesis*, Leipzig, 1860<sup>6</sup> și B. Jacob, *Das erste Buch der Thora Genesis*, Berlin, 1934. Acești doi comentatori sunt urmați de G. Von Rad und K. Barth, exprimând-și de altfel propriile paralele. Comp. și H. Graf Reventlov, *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt, 1982. Literatura nouă o pregătește Cl. Westermann în marele său comentariu: *Genesis*, Neukirchen, 1974.

despărțirea credinței despre Iahve dintre Egipt și Babilon, această formulare reflectă o conștientă confruntare: Lumea nu provine de la un Dumnezeu luptător, precum se spune în eposul Enuma-elish. Ea nu provine dintr-un ou originar sau o materie originară. Dacă Dumnezeu a creat lumea, atunci trebuie să fie arătat și subliniat faptul că Dumnezeu a dorit lumea. Ea nu este din esența, ființa lui Dumnezeu și nu are o existență eternă, ci este rezultatul concret al hotărârii voinței divine. Drept urmare, cerul și pământul nu sunt nici demonice, nici divine, nici veșnice precum Dumnezeu, nici fără sens și valoare. Ele sunt contingente, sunt opera plăcută de El. Ele au propria realitate prin afirmarea lor de către Creator.

Verbul *bara* e utilizat de tradiția părinților, în mod exclusiv, ca fiind cel ce descrie procesul divin de aducere la viață, crearea-zidirea divină, căreia nu-i corespunde nici o analogie omenească. Acest verb descrie apariția în cuprinsul istoriei a naturii și a Duhului, fără de care inexistența nu a intrat în existență (Ieș. 34,10; Num. 16,30; Ps. 51,12 u.). Niciodată nu apare *bara* cu acuzativul unui material, din care să fi fost creat ceva. Acesta certifică creația lui Dumnezeu, necondiționată, nepresupusă, nedepinzând de altcineva, și descrie creația ca ceva nou imperfect.

Textul aduce o clară deosebire între „creare” (*bara*) și „facere” (*asah*). „Crearea” desemnează (Gen. 1,1) întreaga creație. „Facerea” începe cu versetul 2 și se încheie cu Sabatul: „a șaptea zi a terminat Dumnezeu lucrarea sa, pe care el a făcut-o” (Gen. 2,2). *A face* definește scopul precis al unui lucrări, căreia i se dă propria caracteristică. Divinului *a face* i se găsește analogia în munca omului. „Porunca Sabatului este fundamentată prin faptul că Dumnezeu a făcut cerul și pământul în șase zile (Ieș. 20,11; 31,17), și nu pentru că el a creat-o. Căci numai modul său de facere poate fi un model al munci omenești, dar Creația divină și Facerea omenească sunt incomparabile”<sup>2</sup>.

Deoarece creația divină este fără analogie, este de asemenea inimaginabilă. Actul divin al creației nu poate fi

<sup>2</sup> B.Jakob, aaO.20. Expresia englezească din Simbolul de credință apostolic „Maker of heaven and earth”, estompează această diferență.



niciodată descris diferențiat. El nu poate fi împărțit în mai multe procese. El este unic și unitar. De aceea timpul poate fi exclus din actul creației, care mereu pretinde durată. Creația se petrece dintr-o dată, într-o clipită. Dacă actul creației este în afara timpului, atunci este el atemporal? Și dacă poate fi numit „atemporal”, atunci este el veșnic precum însuși Dumnezeu?

Cum poate fi înțeleasă folosirea expresiei „la început”? Este mai degrabă o precondiționare, în absolut, pentru toate cele ce se vor petrece în timpul când este gândit începutul timpului. Timpul creației începe prima dată cu apariția luminii și a ritmului zi-noapte. Toate lucrările creației, săvârșite de Dumnezeu, urmează consecutiv una după alta, cum se și spune: „și Dumnezeu a zis..., și a hotărât...” Numai creația însăși nu poate avea asemenea premisă, pe care să o urmeze. Ea este în unicitatea sa și în fiecare clipă, unică. Începutul este stabilit fără nici o premisă. De aceea nu mai constituie nici o problemă faptul că interpretarea teologică târzie a creației ca și „*creatio ex nihilo*” exprimă o parafrază a gândirii biblice despre creație<sup>3</sup>. Dumnezeu creează întotdeauna fără premisă. Nu există nici o necesitate exterioară care să-l determine să creeze, și nici o constrângere interioară care ar stabili așa ceva. Nu există nici materie originară care, prin potențialitatea ei, să preceadă creației și care i-ar pune acesteia granițe materiale.

Formula *creatio ex nihilo* este o formulă exclusivă. Prin *nihil* este gândită o idee a limitării: „din nimic”, înseamnă chiar dintr-un nimic pur. Particula „din” nu demonstrează ceva preexistent, ci exclude materia. Firește că utilizarea poate duce la eroare: Cu particula „din” este deviată privirea într-o direcție

<sup>3</sup> Tradiția iudaică a prezentat: G. Scholem, *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, Eranos, 1956, p. 87-119; G. May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex nihilo*, Berlin, 1978, arată că această învățătură creștină primește forma ei ultimă din separarea Bisericii Părinților de teologia gnostică. Din vremea lui Irineu, ea este o parte componentă a învățăturii creștine despre creație. Aici vezi și E. Wölfel, *Welt als Schöpfung. Zu den Fundamentalsätzen der christlichen Schöpfungslehre heute*, ThEx 212, München, 1981, p. 27 ș. u; G. Hendry, *Nothing*. în : *Theol.Today XXXIX*, no.3, Oct. 1982, p. 274-290, acceptă părerea mea ca autocontracție a lui Dumnezeu, p. 288.

în care nu există „nimic” de văzut și „nimic” de găsit. Pentru că această formulă trebuie să nege alternativa „din ceva”, atunci ea trebuie să fie negat nu numai „ceva”, ci și particula „din”. Formula „ex nihilo” neagă însă numai „ceva”. Aceasta dă ocazia la noi întrebări: Cum devine stabilit acest *nihil* prin care toate cele stabilite trebuie să fie negate și excluse?

Din filosofia platonice provine deosebirea dintre μή ὄν și οὐκ ὄν, în latină, *nihili privativum* și *nihili negativum*<sup>4</sup>. *Nu* -ul poate să-și exprime numai negația existenței, ca nefiind existență, deoarece acesta nu are substanță proprie. Aceasta se descoperă în negarea a ceva ce este. Temporar se arată existenței prezente ca *ne-mai-existând*. Acest *încă a nu fi* poate să conțină, în devenirea lui, potența de a fi. Ontologia lui „încă a nu fi” (E. Bloch) este din acest punct de vedere partea înlocuitoare a filosofiei platonice a lui a-nu-mai-fi, negativul fiind interpretat productiv<sup>5</sup>. Ambele interpretări ale lui a nu fi în timp lucrează cu formula μή ὄν. Înțelegerea graniței nimicului nu poate fi atinsă prin interpretarea lui a nu fi: „din nimic nu devine nimic”.

Ce înțelegem prin expresia „nimic”? Dacă se acceptă întrebarea ontologică de bază a lui Leibniz și Heidegger: „de ce nimicul este în mod special ceva și nu mai mult?”, atunci apar două interpretări: dacă este negat „nimicul” că ar fi în mod special ceva, atunci întrebarea ar trebui să sune astfel: de ce este în mod special ceva și nu ceva mai mult? Negarea nimicului se îndreaptă în mod deschis asupra negației expresiei „în special ceva”. Se poate ca negarea întregii existențe să cuprindă „totul” – „totul sau nimic”, se poate însă să fie *negată existența* absolută. Nimicul absolut ar fi o idee contrară existenței absolute și s-ar putea percepe ca o negativă parafrazăre a acesteia. În acest caz formula *ex nihil* ar fi o afirmare obscură a

---

<sup>4</sup> Platon, *Timaios*, p. 28.a.

<sup>5</sup> E. Bloch, *Philosophie Grundfragen. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, Frankfurt, 1961, p. 42 ș. u., interpretează *Nu* -ul ca a-nu-avea productiv. „*Nu* -ul nu se închide în sine, el se deosebește clar de nimicul fără sens, din care nu poate să devină nimic. După Ernst Bloch, în *Nu* -ul descompus e vorba despre „totul sau nimic”. *Încă-nu* este hotărât. Cu asta, Bloch transformă înțelegerea protologică a nimicului într-una eshatologică și pe logosul protologic așează a productivul a *nu fi încă*.”

lui „de Deo”. Pentru ca să poate fi exclusă această reîntoarcere către panteism, Augustin zice: „*non de Deo, sed ex nihilo*”. Se revine la forma mistică a interpretării lui *ex-nihilo*. Este acum suficient de constatat că, prin această formă, se rescrie înțelegerea singulară a verbului *bara*, verbul vechi-testamentar al creației. Ce înseamnă însă aceasta din punct de vedere afirmativ?

Lumea nu este creată dintr-o materie preexistentă și nici dintr-o ființă divină. Ea a fost adusă, chemată la existență prin voința liberă a lui Dumnezeu: *Creatio e libertate Dei*. În acest caz trebuie ca actul creației să fie fundamentat pe voința creatoare hotărâtoare a lui Dumnezeu: Dumnezeu se afirmă pe sine ca și creator înainte de a aduce lumea la existență. Lumea își are așadar originea în cea mai înaltă existență și numai așa poate fi imaginată, și nu după bunul plac al unui demiurg. A avut Dumnezeu putința de a alege? A aruncat zarurile?, întreabă sceptic Albert Einstein care, prin raționalitatea lumii, și-a pus la îndoială încrederea în lume. Această critică vis-à-vis de bunul plac al lui Dumnezeu este îndreptățită. Dacă noi spunem că Dumnezeu a creat lumea „din libertate”, trebuie să adăugăm: „din iubire”. Libertatea lui Dumnezeu nu este „atotputernicia” căreia totul îi este posibil, ci iubirea, ceea ce înseamnă însăși comunicarea binelui. Dacă Dumnezeu creează lumea din libertate, atunci o creează din iubire<sup>6</sup>. Creația nu este o demonstrație a atotputerniciei fără limite, ci o comunicare a iubirii sale nemărginite: *Creatio ex amore Dei*; „Din iubirea preamărită a Creatorului apare Totul” (Dante). În iubirea sa își are Dumnezeu alegerea, el însă alege doar ceea ce corespunde ființei sale esențialmente bune, de a crea propria creație și a-i comunica iubirea. Atotputernicia divină se arată numai în faptul că toate lucrările ei sunt pecetluite de veșnica sa ființă. Ea este

<sup>6</sup> V. J. Moltman, *Trinität und Reich Gottes*, aaO uu. A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (1936), Cambridge, 1978<sup>14</sup>, p. 67 ș. u, prezintă istoria prelucrării creștine a învățaturii platonice-emanationiste a Evului Mediu timpuriu. Ea se reîntoarce la clasică teza Platon, Timaios 29 e: „Noi arătăm pe ce fel de fundament este fixată nașterea lumii și lumea întreagă, supusă ordinii. El era bun, dar în bine nu crește niciodată nimic rău. De departe vroia el, cel ce a ordonat totul, ca toate să-i devină pe cât posibil asemenea lui.

liberă doar în măsura în care este ea însăși întreagă. Aceasta exclude orice necesitate și orice bun plac. În iubirea sa liberă împarte Dumnezeu bunurile sale: aceasta este opera creației sale. În iubirea sa liberă distribuie Dumnezeu darurile sale: în aceasta constă menținerea creației. Iubirea sa este o iubire extatică. Ea îl conduce să creeze ceva ce izvorăște din sine, ce este altfel decât El Însuși, dar totuși îi este corespunzător<sup>7</sup>. Acest bine, prin care Creatorul petrece sărbătoarea creației, Sabatul, este expresia clară a faptului că întreaga creație este adusă la existență din iubirea sa lăuntrică, care este Însuși Dumnezeu.

Procesul creației este prezentat prin cuvântul: „Și Dumnezeu a zis: să fie lumină! Și a fost lumină” (Gen. 1,3). La fel sunt descrise și celelalte lucrări: „Dumnezeu a văzut”, „Dumnezeu a hotărât”, „Dumnezeu a numit”, „Dumnezeu a făcut”, „Dumnezeu a binecuvântat” etc., dar în locurile hotărâtoare Dumnezeu „face” creația sa prin cuvântul pe care îl rostește. Cuvântul creator este conținutul dialogului dintre Creator și creația sa<sup>8</sup>. Este în cele din urmă porunca, ordinul său, judecata sa, care leagă Creatorul de opera Sa. Creația prin rostire subliniază, încă o dată libertatea Lui față de creatură.

Această *înainte-chemare* este, în existența sa, răspunsul bun la cuvântul creator, dar ea nu este în mod cauzal ori final legată de acesta, așa încât se poate redeschide discuția despre cauză și efect. Conform ontologiei aristotelice și medievale, cauzele efectelor se comunică propriei existențe. Dacă Dumnezeu e numit „causa efficiens prima”, atunci toate lucrurile create de Dumnezeu pot participa, stratificat, la efectele cauzei divine. O asemenea legătură ontologică între cuvântul creator și creație nu există. Creația prin cuvântul divin, care o cheamă din nimic la existență, nu certifică nici o *analogie entis*. Analogia, în care creaturile *corespund* lui Dumnezeu și îi mulțumesc, este întâi creată prin binecuvântarea dată de Dumnezeu creaturilor sale.

Procesului rostirii creatoare a lui Dumnezeu îi aparține procesul separator al creației. Dumnezeu ordonează creația sa,

<sup>7</sup> J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, aaO. uu, la fel K. Ware, *The Orthodox Way*, aaO. 56.

<sup>8</sup> D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, München, 1955, p. 22 ș. u.

deosebind lumina de întuneric, cerul de pământ, ziua de noapte. Prin separare, creaturile sale câștigă formă, ritm și simetrie indentificabile. Această separare nu este identică cu divinul *a face*, ci cu forma concretă a acestuia. Nu este identică cu creația divină, ci este consecința acesteia.

Expresia *creației divine* este amintită de scrierile preotești și utilizată la momentul creației omului (Gen. 1,27), fiind introdusă printr-un anunț sărbătoresc (v. 26). Această nouă apariție a lui Dumnezeu este fundamentată pe crearea chipului lui Dumnezeu pe pământ. Nu sufletul caracterizează omul, căci și animalele sunt „suflete vii”, ci vocația de a fi chipul lui Dumnezeu. Ce înseamnă aceasta pentru oameni și pentru rostul lor în creație, subiect tratat tangențial și de antropologie, este că ei nu sunt doar opera Lui, ci că și El vrea să se recunoască în opera Sa. Crearea chipului lui Dumnezeu pe pământ înseamnă că Dumnezeu se regăsește în opera Sa precum într-o oglindă, în care își recunoaște propria față, o corespondență care îi este asemenea. Ca operă, creația nu-i este în esență asemănătoare Creatorului, ci ca expresia a voinței Sale. Ca și chip, oamenii corespund în esență lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu Își corespunde Sieiși în creaturile sale. Apare acum în creație o analogie minunată, *analogia relationis*. În calitatea de chip al lui Dumnezeu pe pământ, oamenii corespund în cele din urmă relației lui Dumnezeu cu ei înșiși și apoi cu întreaga creație. Ea corespunde și relației interioare a lui Dumnezeu cu Sine Însuși, adică iubirii interioare și veșnice a lui Dumnezeu care se exprimă și se descoperă în creație. Ca și chip al lui Dumnezeu, oamenii sunt ființe înrudite cu Dumnezeu, care pot și trebuie să răspundă iubirii divine. Ca și chip al lui Dumnezeu, oamenii sunt cei care, în opera creației, stau alături lui Dumnezeu. Oamenii sunt un celălalt, asemenea cu Dumnezeu (Ps. 8,6).

Se poate așadar recunoaște pe pământ o relație intimă a lui Dumnezeu cu chipul său: într-o oarecare măsură, Dumnezeu pătrunde în creația Sa, pe care a zidit-o ca și chip al Său. În lumina tradițiilor mesianice referitoare la chipul și asemănarea cu Dumnezeu, se poate spune că fiecare dintre creaturi, care au fost zidite ca și chip al Lui, sunt create de asemenea și pentru întruparea Fiului lui Dumnezeu, ca prin aceasta să-și poată găsi

împlinirea vocației lor. Încă de la început „chipul și asemănarea” nevăzutului Dumnezeu a primit calitatea potențială de a deveni „chipul și asemănarea Fiului lui Dumnezeu”. Astfel, în lumina mesianică, se descoperă vocația primordială a omului. Dacă avem o deosebire exegetică între acțiunea divină de *a crea* și *a face*, *a crea* și *a despărți*, și în sfârșit între *opera* și *chipul lui Dumnezeu*, atunci trebuie să menținem aceste deosebiri în chip sistematic.

Nu este lipsit de sens să reducem, într-o teologie modernă a naturii, datul creației divine la procesul acestei separări divine, deoarece caracterul unei asemenea teologii a naturii este pus sub semnul întrebării. Dacă însă teologia este pusă sub semnul întrebării, atunci este amenințat caracterul natural al naturii. Un asemenea pericol se află în excursul filosofic al lui A.N. Whiteheads, care se continuă într-unul teologic<sup>9</sup>. Dacă gândira lui „creatio ex nihilo” este exclusă sau este redusă la formula unui încă nu al materiei originare, „no-thing”, atunci procesul lumii ar trebui să fie fără început și veșnic, precum Dumnezeu Însuși. Dacă este fără început și veșnic precum Dumnezeu, atunci trebuie ca el însuși să fie una din naturile lui Dumnezeu. Atunci ar trebui să se vorbească despre o divinizare a lumii. Dacă se contopesc Dumnezeu și natura într-un proces unilateral al lumii, se poate vorbi despre o divinație a naturii: „Dumnezeu” devine un factor cuprinzător al ordinii și al desfășurării evenimentelor.

„Teologia procesului refuză imaginea unei creații „ex nihilo”, dacă prin aceasta este înțeleasă imaginea unei creații din nimicul absolut. Această învățătură este parte integrală a învățaturii despre Dumnezeu ca stăpân și conducător absolut. În învățătura despre creație a procesului teologic este reprezentată, dimpotrivă, o creație izvorâtă din haos. Într-o stare de haos nu se

---

<sup>9</sup> A.N. Whiteheads, *Process an Reality*. Corrected edition by D.R. Griffin/D.W. Sherburne, New York, 1979, p. 348; J.B. Cobb/ D.R. Griffin. *Prozeßtheologie*, Göttingen, 1979, p. 64 ș. u. La aceasta se raportează critic M. Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt*, Neukirchen, 1981. p. 206 ș. u.

potrivește nimic din întâmplările actuale exterioare, de o un grad foarte scăzut și clar hazard, ceea ce înseamnă că nimic de durată nu poate fi ordonat ca individual”<sup>10</sup>. Aici este așezată pe același plan creația lui Dumnezeu cu despărțirea sa și ordinea curgerii evenimentelor cu „individualități de durată”. Asta înseamnă că procesul teologic de acest fel nu cunoaște nici o învățătură despre creație, ci numai o învățătură despre menținere și ordine. Fără să renunțe la punctele de vedere corecte ale unei învățături procesuale despre ordine, creația cerului și a pământului trebuie totuși să fie reprezentată, dacă teologia vrea să mențină fundamentala deosebire dintre Creație și creator.

Nu este de asemenea lipsit de sens să lași deschisă posibilitatea relației creatoare a lui Dumnezeu față de lume, așa precum a afirmat-o înainte de toți Schleiermacher<sup>11</sup>. Prin această reducere a creației la un ansamblu general și prezent al lumii lui Dumnezeu, ea este transformată dintr-o lume finită într-una fără de început, egală în veșnicie cu Dumnezeu. Cum timpul nu este fără veșnicie, așa nici veșnicia fără timp, căci nu este Dumnezeu fără lume și nici lume fără Dumnezeu. Efectele lui Dumnezeu pot fi gândite numai în lume, și nu lumea în efectele Lui. Dacă nu există nici creație de început, nu există nici o altă nouă creație care să îndrepte lumea spre o nouă creație morală a unei noi umanități. Dacă nu există însă nici o creație nouă a tuturor lucrurilor, atunci nu există nimic în lumea nimicului distrugător<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> J.B. Cobb/ D.R.Griffin, aaO.64 „Creația eternă” nu este, pentru Thomas de Aquino, imposibil de gândit. Comp. A. Antweiler, *Die anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin*, Trier, 1961.

<sup>11</sup> F.Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 2, Aufl., §39 §40 §40,3. La aceasta F. Beißer, *Învățătura lui Schleiermacher despre Dumnezeu*, Göttingen, 1970, p. 115: „Dumnezeu este, după Schleiermacher, opusul lumii și țiitorul ei. Ideea despre creație este redusă doar la aceea de a fi ținută”. Mai multe dovezi M. Trowitzsch, *Zeit zur Ewigkeit. Beiträge zum Zeitverständnis in der „Glaubeshlehre” Schleiermachers*, München, 1976, p. 69 ș. u.

<sup>12</sup> Reducerea învățăturii despre creație corespunde reducerii lui Schleiermacher cu privire la crucea și învierea lui Hristos la cea a conștiinței divine a lui Iisus și a învierii morților la nemurirea sufletului.

## § 2. Autodeterminarea lui Dumnezeu ca și Creator

Dacă Dumnezeu creează cerul și pământul, atunci el se evidențiază pe sine ca și Creator al lor. Temelia creației este sfatul divin referitor la creație, iar acesta îl afectează atât pe Dumnezeu Însuși cât și creația sa. El este un act exterior dar și interior de manifestare a voinței divine. Se poate vorbi despre un act divin ce pleacă din interior spre exterior: înainte ca Dumnezeu să fi creat lumea, se evidențiază pe sine (se consacră) în calitate de creator al lumii. Această autoafirmare este o structură reflexivă a voinței divine existențiale, putându-se recunoaște hotărârea personală: Dumnezeu se *hotărăște* să creeze o lume<sup>13</sup>.

Cu privire la această hotărâre a voinței divine de a crea lumea, s-ar putea pune în această autoafirmare a lui Dumnezeu ca și creator al acestei lumi o automărginire a Lui la aceasta ca fiind una dintre multele Sale posibilități. Învățătura reformată a prezentat creația din punctul de vedere al actului de hotărâre al creației. *Karl Barth* a dezvoltat această învățătură.

O alta posibilitate ar fi să se plece de la creația cerului și a pământului către Dumnezeul creator. E neapărat nevoie de o hotărâre specială a lui Dumnezeu pentru a deveni creator? Se poate gândi o situație în care Dumnezeu nu e activ ca și creator? În activitatea creatoare a lui Dumnezeu nu se exteriorizează decât viața sa interioară. Dumnezeu nu este creator pentru că așa a hotărât El, ci pentru că este Dumnezeu. Deci nu e nevoie de nici un decret pentru creație. Toate creaturile își au rădăcinile în fundamentul creator al vieții divine, din care ele provin. Această învățătură despre emanațiile creatoare ale vieții divine acceptă vechea imagine neoplatonică. *Paul Tillich* este reprezentantul ei. Se fundamentează creația pe sfatul divin al creației sau în viața divină veșnică creatoare. Se susțin aceste decrete și învățături emanaționiste unele pe altele?

---

<sup>13</sup> J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, aaO.113 u.



Conform decretelor reformate, Dumnezeu este pur și simplu viață (*actus purissimus*)<sup>14</sup>. El nu poate fi gândit în afara activității, care îi este esențială și în același timp cauza lucrărilor lui Dumnezeu în creație. Activitatea imanentă și esențială a lui Dumnezeu este sfatul hotărâtor neschimbabil și veșnic al ființei Sale. Rezultatul acestuia este decretul creației. Prin identificarea dintre lucrarea și ființa divină se deosebește învățătura decretelor reformate de speculația nominalistă a *potentia Deo absoluta*: ființa lui Dumnezeu este lucrarea sa veșnică. Sfatul acesta hotărâtor pentru zidirea creației nu este tocmai de aceea un sfat al bunului plac, ci unul ființial. Pentru aceea lui îi sunt imprimate toate însușirile divine: este absolut, veșnic, neschimbabil. Prin urmare el nu poate să nu fie. În ființa *sfatului său hotărâtor*, Dumnezeu nu are de ales. Acest sfat hotărâtor divin este „o activitate corespunzătoare ființei divine sau tendinței voinței divine care, pe parcursul timpului, trebuie să servească la descoperirea împărăției salvei divine”<sup>15</sup>. Prin aceasta este revelat țelul sfatului divin: Dumnezeu se hotărăște să-și descopere propria slavă. În slava Sa se descoperă propria-i viață și ființă, veșnice. Creația uneia dintre lumile lui diferite este primul pas către desăvârșirea veșnicei revelații a slavei sale ființiale. În primul rând, Dumnezeu se hotărăște pentru Împărăție și mai apoi pentru creație. De aceea fundamentează împărăția creației, creația fiind promisiunea reală a împărăției. În creație se așează, înainte de toate, o revelație a voinței divine. Ţelul și sfârșitul ei este revelația eshatologică a ființei lui Dumnezeu în slavă. Atotputernicia lui Dumnezeu rezidă în „caracterul sfânt al ființei divine”. Voința divină nu aduce la expresie nimic altceva decât slava ființei sale veșnice. Prin această unitate dintre ființa și voința divină prezentă în *hotărârile veșnice*, învățătura decretelor reformate exclude orice prezentare a unui bun plac divin sau a unei tiranii cerești, fără să se prăbușească în imagini naturaliste ale variațiilor emanației ale Unului originar (Ur-Einen). Nu se găsește în teologia ortodoxă

<sup>14</sup> H. Heppel/ E. Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, aaO. Locus VII: Decretis Die, p. 107 ș. u.

<sup>15</sup> AaO.107.

reformată nici o speculație referitoare la cât ar fi putut face Dumnezeu și nu a făcut. Libertatea lui Dumnezeu este activitatea sa esențială. Nu se poate gândi, totuși, o creație finală, care a fost creată la început?. Nu este făcut Dumnezeu, în gândirea ființei sale hotărâtoare, ca un Dumnezeu veșnic creator? Decretele reformate au avut în vedere mereu nu doar creația de început, ci și împărăția veșnică a slavei, create de Dumnezeu<sup>16</sup>. De aceea creația are un început, dar desăvârșirea ei în împărăția slavei nu ar nici un sfârșit. El este preamărit în veșnicie ca și un Dumnezeu veșnic creator.

Karl Barth și-a adaptat această tradiție și a corectat-o genial în învățătura sa hristologică, cu toate că învățătura sa despre creație nu a fost întotdeauna corectă, nu pentru că a preluat acel *ordo decretorum* reformat, ci pentru că a prezentat „legământul” și nu „împărăția slavei” ca fundament interior al creației. Tradiția reformată i-a reproșat lui Barth învățătura nominalistă despre *potentia Dei absoluta* și a combătut-o. Totuși el a păstrat, în învățătura sa despre hotărârea originară a lui Dumnezeu, o „marjă nominalistă” pentru a putea demonstra hotărârea lui Dumnezeu ca fiind una liberă și milostivă<sup>17</sup>. „Dumnezeu putea să se rezume la propria-i fericire și slavă a ființei sale interioare. El nu a făcut aceasta. El l-a ales pe om”<sup>18</sup>. Pe baza acestui plan secund a ceea ce nesfârșitul Dumnezeu ar fi putut face, trebuie să fie recunoscută hotărârea, pe care practic a luat-o, ca un dar propriu caracterului său. Ceea ce Dumnezeu ar fi putut face altfel, tradiția reformată nu a speculat. Dacă sfatul hotărâtor esențial este înțeles ca o hotărâre a voinței, atunci structura înainte-după a fiecărei hotărâri este introdusă în ființa divină. „Înainte” acestei hotărâri, ființa lui Dumnezeu se găsește în slava sa, „după” această hotărâre, ființa lui Dumnezeu este atinsă prin iubire, suferință, cruce. Putea Dumnezeu să se rezume la propria sa suferință și slavă. În principal se pune aici

<sup>16</sup> Aao. 109: „Deus: 1) decrevit gloriam sua foris, idque multifariam, neque propter suum, sed propter creaturae bonum patefacere...; 2) decrevit creare mundum...”

<sup>17</sup> Am prezentat această critică în *Trinität und Reich Gottes*, aaO.68 uu.

<sup>18</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/2, 181; la fel IV/2, 386; II/2, 9 u.

problema libertății de alegere a lui Dumnezeu și esența libertății<sup>19</sup>. Atotputernicia este inclusă în libertatea de alegere. Ideea formală a libertății presupune dreptul de a dispune asupra proprietății. Fără o înțelegere materială a libertății, ea rămâne însă goală. În sens material, adevărul libertății este iubirea. Iubirea este însă ea însăși mijlocitoarea binelui. Această automijlocire a binelui se poate dăruia numai în libertate. Libertatea și iubirea sunt, în acest sens, sinonime<sup>20</sup>.

Cărei idei de libertate i se supune Dumnezeu? Se pleacă de la creatură, care îl descoperă pe Dumnezeu ca fiind atotputernic și milostiv. Libertatea sa nu are granițe iar întoarcerea sa către creaturi este nevinovată. Dacă se pleacă de la Creatorul însuși, atunci împărtășirea bunurilor sale în iubirea creației sale nu mai pune nici o întrebare asupra libertății sale de alegere, ci exprimă lucrarea ființei sale veșnice. Activitatea ființială a lui Dumnezeu este sfatul etern al voinței sale, iar sfatul etern al voinței sale este activitatea ființială a Lui. Dumnezeu nu este, cu alte cuvinte, total liber unde el vrea și unde poate face ce vrea, ci este total liber acolo unde este el însuși. În activitatea sa creatoare este el *însuși întreg*. El iubește lumea în dăruirea Fiului Său cu aceeași iubire care *este* El însuși (Ioan 3, 16; 1 Ioan 4, 16) în veci. El se proslăvește cu aceeași slavă a dumnezeieștii sale vieți veșnice.

*Învățătura canonică* pleacă de la faptul că Dumnezeu este un Subiect absolut. De aceea, ea începe cu voința Sa. Cealaltă cale se leagă de *învățătura emanației*. Ea are ca punct de plecare faptul că Dumnezeu este cea mai înaltă Substanță. Pentru aceasta ea începe cu ființa Sa. Acolo unde învățătura decretelor vede creaturile ca pe voințe divine, învățătura emanării le consideră ca pe revărsări ale ființei divine. Pentru că învățătura emanării are origine gnostică și neoplatonică, a fost deci repudiată de teologia Bisericii sau a fost utilizată însă cu mare precauție. Totuși ea ascunde elemente de adevăr în sine,

<sup>19</sup> comp. M. Welker, *Das Theologische Prinzip des Verhaltens zu Zeiterscheinungen. Erörterung eines Problems im Blick auf die theologische Hegelrezeption und Gen. 3, 22 a*, în EvTh 36, 1976, p. 225 ș. u.

<sup>20</sup> Critica mea la Barth, H. Urs von Balthasar, *Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung*, în „Münchener theologische Zeitschrift”, 32, 1981, 101 f, se delimitează dinaintea acceptării învățăturii emanaționiste.

care sunt indispensabile pentru deplina înțelegere a creației lui Dumnezeu. Noi încercăm să o redăm doar așa cum ea apare la Paul Tillich.

Pentru Tillich, „viața divină” și „creația divină” sunt unul și același lucru<sup>21</sup>. Viața divină este în mod ființial creatoare și se realizează pe sine într-o abundență inepuizabilă. De aceea, Dumnezeu este Creator în veșnicie. De aceea, Dumnezeu nu s-a „decis” încă pentru creație. Aceasta nu este un element împlinit în viața lui Dumnezeu, ci ea este „identică” cu viața Lui. Creația nu este nici un accident, dar nici o necesitate, ci este „soarta” lui Dumnezeu. Din aceasta rezultă că nu se poate vorbi despre un început în timp în doctrina cosmologică, ci doar despre expresii ale relațiilor fundamentale dintre lume și Dumnezeu. Sensul finitudinii omului se află în creația sa. Corelatul teologic cu această semnificație se află în creația divină. Deoarece viața divină este creatoare prin ființa sa eternă, omul are nevoie de trei moduri de a reda timpul pentru a-li simboliza creația sa din eternitate. Mai precis: Dumnezeu *a creat* lumea, el o *crează* și o *va desăvârși*. Acestea sunt doar aspecte creaturale ale „procesului creațional al Vieții divine”. A fi creat înseamnă: „a te înrădăcina în fundamentul creator al lui Vieții divine și a te realiza în libertate”.<sup>22</sup> Aici Tillich își concentrează în mod evident expresiile sale cu privire la cosmologie aflată în situația atemporală. În ea Dumnezeu se comportă creator cu toate ființele finite și prin aceasta se înțelege finalitatea lor ca și creaturi. „Creația” ca o realizare de odinioară și ca rezultat al Său, dispare în spatele eternei corelații dintre Creator și creatură.

Dumnezeu nu doar creează, ci El însuși este ființă divină creatoare din eternitate. Acest lucru este sigur valabil pentru propoziția lui Tillich: „Dumnezeu le-a creat El însuși din veșnicie”. Însă acest lucru este valabil și pentru creaturile de dincolo de divinitatea Sa din cadrul procesului vieții sale creatoare. A încercat oare Paul Tillich mai mult pe tema învățaturii despre creație și Creator, pentru a schimba vechea frază metafizică, care vorbea despre „*causa prima*”, numită așa

<sup>21</sup> P. Tillich, *Systematische Theologie*, I, Stussgart, 1956, p. 290 ș.u.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 295.

în legătură cu „*causa sui*”? Iar dacă Dumnezeu nu doar „*creează*”, ci este „creator” în veșnicie, cum se mai poate atunci înțelege odihna Sabatului?

Prin aceasta Tillich a realizat mai mult decât vechea afirmație metafizică despre *causa prima*, referitor la sine însuși numită *causa sui*, pe care o transmite învățătura despre creator și creație? Iar dacă Dumnezeu nu doar „*creează*”, ci este în veșnicie creator, cum se poate înțelege odihna sabatică?

Dacă viața divină veșnic-creatoare și creația divină sunt una, atunci este de deosebit între creaturile lui Dumnezeu și creația însăși. Dacă creația trebuie să fie identică cu viața divină, cum poate să aibă ființă cele ce nu sunt Dumnezeu și totuși sunt? Identificarea creației divine cu viața divină constituie la Tillich fundamentul de bază al deosebirii lui Dumnezeu de lumea pe care el însuși a creat-o. Și deoarece, pentru el, originea eternă a lui Dumnezeu și a creației sunt identice, el trebuie să gândească în sens monist reîntoarcerea la origine. În acest caz, ar trebui ca deosebirea dintre Creator și lume să nu fie atribuită creației, ci cauzei. Îndepărtarea acelei înstrăinări dintre ființă și existență, așezată prin cauzalitate, trebuie să conducă la imaginea reconciliată a tuturor într-unul, în care se regăsesc toate cele despărțite. Poate fi privită această învățătură rezumativă ca o învățătură despre creație? Cu ce se deosebește ea de panteismul lui *natura naturans*?

Trecând cu vederea aceste observații critice este totuși important să ținem strânsă legătura dintre veșnicia vieții divine și creația divină. Aceasta poate fi ținută numai dacă viața divină, în sine însăși, nu este privită ca și o viață creatoare: Dacă Dumnezeu ar trebui să fie propriul său creator, atunci trebuie să fie și propria sa creatură. Este potrivit să privim viața veșnică divină ca viața iubirii veșnice și nesfârșite care izvorăște în procesul de creație din perfecțiunea trinitară și revine la sine însăși în odihna sabatică veșnică. Este aceeași iubire, dar ea se manifestă diferit în viața divină și în creația divină. Cu ajutorul acestei deosebiri în Dumnezeu, se poate menține strict deosebirea dintre Dumnezeu și lume în toate formele ei de comuniune. Dumnezeu activează în creația sa viața sa divină interioară. De aceea împărtășește iubirea sa tuturor creaturilor.

Aceasta face oamenii părtași nu numai la productivitatea voinței sale, ci și la natura sa (2 Pt. 1,4). Cei creați după chipul său, sunt din seminția lui (F.Ap. 17,28,29). Aceasta exprimă o comuniune a lui Dumnezeu, care trece dincolo de simpla stare de creatură, chiar și atunci când este prezentată sub expresia de „emanație a ființei divine”. A fi făptură sau chip al lui Dumnezeu înseamnă nu doar a fi opera unor mâini, ci de asemenea, „a fi înrădăcinat” în viața divină ca bază creațională. Acest lucru devine în mod evident clar în momentul în care creația este înțeleasă din perspectiva *pneumatologică* și când se are în vedere în creație și prezența Spiritului creator.

Dacă comparăm, ca o concluzie, învățătura canonică și cea a emanației, atunci nu poate fi vorba despre o amestecare a celor două, ci despre o mai profundă înțelegere a Dumnezeului creator. După învățătura canonică, Dumnezeu se deschide pentru creație. După doctrina emanației *se deschide* viața divină. Dacă sfatul creațional este „o sfătuire ființială” a lui Dumnezeu, atunci trebuie spus: Dumnezeu se deschide spre hotărârea, pe care o are în sine. Viața Sa divină se revărsă în hotărârea Sa și prin ea în afară, spre creați. El se împărtășește cu creaturile prin hotărârea Sa. Dacă doctrina canonică formulează hotărârea lui Dumnezeu ca pe un „sfat ființial”, pentru a vorbi despre o creație pe măsura divinului, atunci ar trebuie și învățătura emanației să vorbească despre o „ființă deschisă” a lui Dumnezeu, pentru a putea evita erorile analogiilor naturaliste ale Izvorului și Abundenței. Viața divină devine creatoare prin hotărârea Sa și prin aceasta se manifestă pe sine deplin și deplinul în sine.

Unitatea dintre voință și ființă în Dumnezeu se cuprinde în mod potrivit în noțiunea de *Iubire*: Dumnezeu iubește lumea cu aceeași iubire care îl reprezintă din eternitate. Aceasta nu înseamnă că El o iubește în eternitate, nici că El o poate sau nu iubi. Versetul important din Noul Testament „Dumnezeu este iubire” ne lasă să înțelegem că dacă Dumnezeu nu este doar cea mai înaltă substanță, ci de asemenea este și Subiect, și invers că El nu este doar Subiectul absolut, ci și esența cea mai înaltă. Ambele modalități metafizice de gândire sunt integrate și depășite prin fundamentarea trinitară și prin exprimarea aceste

„definiții practice” a lui Dumnezeu: *Deus est caritas*. Învățătura canoanelor și cea a emanației duc spre pragul unei învățături cosmogonice trinitare, ce depășește puterea noastră de a înțelege.

### § 3. Creația din nimic

Creația lumii se bazează pe auto-determinarea lui Dumnezeu ca Creator. Înainte ca Dumnezeu să iasă din Sine în afară pentru actul creației, mai întâi el acționează întru Sine însuși, în măsura în care el *Se decide, Se hotărăște, dispune*. Această idee trebuie acum să fie aprofundată cu ajutorul doctrinei iudeo-kabbaliste a „auto-mărginirii lui Dumnezeu” (Zimzum).

Cu aceasta trebuie și învățătura despre *creatio ex nihilo* să primească o explicație profundă. Vom accepta și folosi învățătura despre autodeterminarea lui Dumnezeu și despre nimic în lumina mesianică a credinței și a Fiului lui Dumnezeu răstignit. Teologia creștină din vremea lui Augustin numește opera creației divine o manifestare în exterior a lui Dumnezeu: *operatio Dei ad extra*, opus trinitas ad extra, actio Dei externa. Ea se deosebește de manifestarea în *interior a lui Dumnezeu*, relația divină intratrinitară. Această deosebire dintre un interior și un exterior al lui Dumnezeu este explicată în așa fel pentru a nu mai putea genera întrebări: Poate avea atotputernicul și atotprezentul Dumnezeu un „exterior”? Cine poate așeza o asemenea graniță? Dacă ar exista un domeniu exterior lui Dumnezeu, atunci Dumnezeu nu ar fi atotprezent. Ar trebui ca acest în afară a lui Dumnezeu să fie veșnic dimpreună cu Dumnezeu. Un asemenea în afară al divinității ar trebui să fie un opus al divinității.

Există însă posibilitatea să gândim un extra Deum: numai acceptarea unei autodeterminări a lui Dumnezeu, care premerge creației sale, poate corespunde divinității lui Dumnezeu fără contradicții. Pentru a crea o lume „în afara” lui însuși, nesfârșitul Dumnezeu al finitului trebuie să aibă dinainte pregătit în sine însuși un spațiu, un spațiu eliberat, în care să-și

poată manifesta activitatea creatoare. Numai în măsura în care atotputernicul și atotprezentul Dumnezeu își retrage prezența și limitează puterea, se naște acel nihil pentru a sa *creatio ex nihilo*.

Această concepție a dezvoltat-o pentru prima dată *Isaak Lauria* în învățătura sa despre *Zimzum*<sup>23</sup>. *Zimzum* înseamnă concentrare și contracție și desemnează un sine reîntors în sine însuși. *Lauria* acceptă vechea învățatură iudaică despre *Schekhina*, după care eternul Dumnezeu își poate condensa prezența, de vreme ce El locuiește într-un templu. El se întoarce apoi la Dumnezeu și creație. Existența unei lumi în afara lui Dumnezeu este înlesnită printr-o inversiune a lui Dumnezeu. Prin ea, un „spațiu mistic originar” este eliberat pentru ca din el să se exteriorizeze Dumnezeu și în el să se poată revela. „Unde Dumnezeu se retrage de la sine în sine însuși, poate apărea ceva ce nu este ființă divină dar este existență divină”<sup>24</sup>. Creatorul nu este un „Mișcător nemișcat” al universului. Creația pleacă mai degrabă de la această mișcare de la Sine a lui Dumnezeu, pe care El o face în spațiul propriei sale Ființe. Dumnezeu se mișcă în sine, pentru ca apoi să iasă spre în afară. El „creează” premisele pentru existența creației sale, în măsura în care prezența și puterea sa o retrage în sine. „În automărginirea ființei divine, care în loc de a acționa în primul său act spre în afară, mai degrabă se orientează spre înăuntru, lăsând să apară golul. Aici avem un act, prin care golul este chemat să apară”<sup>25</sup>. Este puterea afirmativă a Dumnezeului autonegației, care devine putere lucrătoare în creație și mântuire.

Învățătura kabbalistă despre auto-mărginirea lui Dumnezeu este prezentă de asemenea și în teologia creștină: Nicolaus de Cues, J.G. Hamann, Fr. Oetinger, F.W. Schelling, A. von Oettingen, E. Brunner și alții, au văzut în perimetrul creației lui Dumnezeu ca prim act acea *auto-micire a lui*

---

<sup>23</sup> G. Scholem, *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, aaO.115 uu. Prezentarea lui *Zimzum* are un rol conducător și în romanele iiddișe ale lui *Isaak Bashevis Singer*, bes. Jakob der Knecht, Hamburg 1965. El o utilizează sub forma unei metafore biblice: „Dumnezeu își ascunde fața”.

<sup>24</sup> AaO.117.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 118.



*Dumnezeu*, care a atins cel mai profund punct în Crucea lui Hristos.<sup>26</sup> Ne legăm aici de această idee și ne continuăm ideile:

1. Dumnezeu face loc creației Sale, în măsura în care El își retrace prezența Sa. Apare un *nihil*, care nu este o negare a Ființei creaționale, deoarece creația încă nu există, ci reprezintă o negație parțială a ființei divine, în măsura în care Dumnezeu nu este încă Creator. Spațiul care apare și devine liber prin auto-mărginirea lui Dumnezeu este în sensul literal un *spațiu părăsit de Dumnezeu*<sup>27</sup>. *Nimicul*, în care Dumnezeu își aduce la existență creația Sa și prin care El o păstrează împotriva amenințării acestuia, este *părăsirea din partea lui Dumnezeu, este iadul, moartea absolută*. Acest caracter amenințător îl moștenește *nihil* în mod liber prin auto-separarea față de creaturi, care ia numele de păcat și de părăsire a lui Dumnezeu. Creația este prin acesta nu numai amenințată de neființă, ci de asemenea și de neființa lui Dumnezeu creatorul lor, adică de *Nimicul* însuși. Caracterul Negativelor, care o amenință, trece dincolo de creație. Prin aceasta se deschid puterile demonice. *Nimicul* nu neagă doar creația, ci și pe Dumnezeu care este Creatorul ei. Negarea Lui duce spre acel spațiu primordial, pe care Dumnezeu l-ar fi avut în Sine înainte de creație. Posibilitatea de existență a creației prin auto-mărginire, a împiedecat acest caracter distrugător al lui *nihil*.

Fusese pregătit pentru a înlesni creației o stare proprie în *afara* lui Dumnezeu. Pentru a putea înțelege nimicnicia

<sup>26</sup> 27. E. Brunner, *Dogmatik II*, p. 31: „aceasta înseamnă încă că Dumnezeu nu vrea ca în spațiul Existenței Sale să rămână singur, ci dorește ca să creeze și pentru altcineva din spațiul Său... *Kenosis*, care a dobândit în Crucea lui Hristos punctul său culminant, începe deja cu creația lumii”. A se vedea G. Hendry, *Nothing*, în „Theology Today”, XXXIX, 1982, p. 286 ș.u.

<sup>27</sup> A se vedea în acest sens K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III/3*, cap. 50: Dumnezeu și *Nimicul*, p. 327-425, care în doctrina sa despre creație nu trece dincolo de *nimicul* din concepția platonice. În doctrina sa despre predestinație, *Kirchliche Dogmatik, II/2*, el a dezvoltat totuși o concepție despre teologia crucii care apare în *Nimicul* aneantizat, pe care îl oferă profunzimea teologică a ființei *nimicului* platonice. Este ireconciliant, Judecata lui Dumnezeu și anularea să fie privite împreună. Pentru a înțelege mai bine doctrina lui Barth, a se vedea și W. Krötke, *Sünde und Nichtiges bei Karl Barth*, Neukirchen, 1983.

(Nichtigen) se pleacă de la deosebirea dintre inferioritatea unei creaturi, chiar inexistența ei, inexistența creației și apoi a creatorului. În cele din urmă se poate vorbi despre *nimic*.

2. Dumnezeu se retrage din sine însuși la sine însuși pentru a face posibilă creația. Sfatul său creator premerge această umiltoare hotărâre a lui Dumnezeu. Kenoza divină începe acum, și nu odată cu creația, ci înaintea ei, presupunând-o. Iubirea creatoare divină se fundamentează tocmai pe această smerenie – kenoză a lui Dumnezeu. Această iubire este începutul acelei renunțări la sine a lui Dumnezeu, privită la Filip. 2 ca fiind taina divină a lui Mesia. Pentru a crea cerul și pământul, Dumnezeu renunță la toată deplinătatea atotputerniciei sale și acceptă, ca și creator, această formă de robie.

Aceasta arată o necesară corectură a înțelegerii creației: Dumnezeu nu creează doar în măsura în care El cheamă la existență sau zidește, ci, într-un sens mai adânc, și în aceea că el pregătește și se golește pe sine. Modul facerii creatoare este exprimat cu ajutorul metaforei masculine, însă „a lăsa să fie” (*Sein-lassen*) este mai bine exprimat de categoria matriarhală.

3. Dacă Dumnezeu își manifestă activitatea creatoare în acel „spațiu originar”, căci el însuși a realizat această pregătire, se poate el cu adevărat exterioriza? Cu siguranță această pregătire a lui *extra* înlesnește o *operatio Dei ad extra*. Prin această pregătire a lui *nihili* se gândește, cu siguranță, o *creatio ex nihilo*. Privită însă creația *ad extra* ca și un spațiu liber creat de însuși Dumnezeu, atunci *realitatea* din afara Lui rămâne totuși în Dumnezeu, care a pregătit în el însuși acel în afară. Diferența dintre creator și creatură, ce nu poate fi gândită în afara creației, rămâne circumscrisă de marele adevăr care arată că *Dumnezeu este totul în toate*. Ea nu înseamnă deloc o soluție panteistă a creației în Dumnezeu, ci o formă definitivă pe care creația trebuie să o găsească în Dumnezeu. Atunci, acea autolimitare de la început a lui Dumnezeu, care înlesnește creația, câștigă preamărirea eliberării în care toată creația va fi transfigurată: „lumina slavei tuturor celor ce se mișcă pătrunde lumea” (Dante).

Această deplasare de la autolimitarea lui Dumnezeu la eliberarea Lui eschatologică, cu referire la creația Sa, este cel

mai bine înțeleasă dacă se compară procesul creației cu procesul noii creații. După tradițiile scrierilor părinților, creația este la început o zidire prin cuvânt și ca atare fără o oarecare osteneală din partea creatorului. Creatorul nu se odihnește în ziua de Sabat din cauza operei sale creatoare. În istoria premergătoare mântuirii, creativitatea divină mântuitoare apare altfel, în sensul că ea nu se face fără osteneală: despre vina păcatelor poporului Domnului, Isaia (43,24 ș. u) zice: „tu mi-ai dat de lucru prin păcatele tale și m-ai ostenit prin faptele tale rele. Eu însă nu te învinovățesc și nu judec păcatele tale”. Cel ce va aduce mântuirea este, după Is. 53, descris ca *ebed Iahwe*, robul lui Dumnezeu. Sufletul său este pregătit (Is. 53,11). El poartă păcatele și bolile noastre precum un împovărat (Is. 53,4). Taina lui Mesia este descrisă, în imnul creștin de la Fil. 2, ca o umilire înrobitoare. Noua creație a mântuirii se naște din „munca și osteneala” lui Dumnezeu<sup>28</sup>. Renunțarea de sine, umilirea și suferința lui au avut ca efect mântuirea păcătoșilor. Această „muncă” o are în vedere Ioan atunci când ne prezintă ultimele cuvinte ale lui Iisus: „săvârșitu-s-a” (In. 19,30). De asemenea, puterea vieții Duhului Sfânt este eficace doar în „comuniunea suferinței lui Hristos” (Fil. 3,10), unde se află și devin eficiente puterile învierii și ale noii creații. (2 Cor.4,7 ș.u., 11,15; 12,10; 21,23). Această putere este tărie pentru cei slabi (2 Cor.12,9). În sfârșit, trebuie ca noua creație a cerului și pământului să-și aibă izvorul în suferința lui Dumnezeu și această suferință să constituie centrul ei. Ea trebuie să fie împărăția celui crucificat: „Mielul, care este înjunghiat, este vrednic să ia puterea, împărăția, înțelepciunea, tăria și cinstea și slava și binecuvântarea” (Apoc. 5,12; la fel 7,14 ș. u; 12,10 ș. u; 21,23). Împărăția slavei se naște din apoteoza Mielului, precum se poate vedea în cupola multor biserici creștine „mielul mistic”. Crucificarea devine fundamentul și mijlocul împărăției slavei,

<sup>28</sup> J. Moltmann, *Rechtfertigung und neue Schöpfung*, în „Zukunft der Schöpfung”, aaO.157-177. Fundamentul acesteia stă în menținerea ei de către Dumnezeu. Acest lucru a fost arătat în tradiția teologică prin deosebirea cuvintelor *πάρεσις* și *ἀμαρτιών*. Este vorba despre milostivirea lui Dumnezeu, care susține creația încă de la început.

cerul și pământul reînnoite. Odată cu învierea și preamărirea sa începe deja această împărăție.

Comparând descrierea procesului creației vom înțelege atunci acea creație de la început ca fiind creație divină fără premise: *creatio ex nihilo*, creația istorică ca o creație ostenitoare a Duhului pentru a birui răul. Creația eshatologică a împărăției slavei izvorăște din biruința asupra păcatului și morții, cu alte cuvinte a nimicului distrugător. Dumnezeu învinge păcatul și moartea creaturilor sale, preluând asupra sa destinul lor, iar nimicul, care atârna de păcat și moarte, îl biruiește în existența sa veșnică.

Dacă ne reîntoarcem la sfatul divin al creației atunci observăm deschiderea creatorului înspre suferință și umilirea de sine. *Creatio ex nihilo* de la început este pregătirea și promisiunea mântuitoarei *annihilatio nihili*, din care izvorăște existența veșnică a creației. Creația lumii însăși este o promisiune a învierii și biruinței morții în vederea câștigării vieții veșnice (1 Cor. 15,26, 55-57). Învierea și împărăția slavei sunt împlinirea promisiunii pe care o reprezintă creația însăși.

Cu aceasta ne apropiem de o ultimă interpretare a expresiei *creatio ex nihilo* în lumina crucii lui Hristos: Dumnezeu zidește creația sa din nimic și în ciuda păcatelor o menține și o mântuiește, deoarece prin trimiterea Fiului său elimină nimicul distrugător, biruindu-l în sine și prin sine, dăruind creației sale existența, mântuirea, libertatea. Dăruirea lui Hristos la moarte în părăsirea lui Dumnezeu pe cruce și pogorârea sa în iad sunt, în acest context, pătrunderea lui Dumnezeu în acel nimic din care a creat lumea. Dumnezeu pătrunde în acel „spațiu original” pe care l-a pregătit El Însuși prin automărginirea Sa de la început. El străpunge prin prezența Sa spațiul părăsit de Dumnezeu. Este prezentul umilirii, al suferinței și morții iubirii față de creația sa. De aceea, prezența lui Dumnezeu în Hristos crucificat dă creației viață veșnică și nu o distruge. Pe calea Fiului de la umilință la robie și moarte și pe drumul său către înălțare și proslăvire, Dumnezeu devine atotprezent. Dumnezeu prefăce părăsirea de Dumnezeu, păcatul și moartea, parte a vieții sale veșnice, în care el pătrunde și biruiește: „Și în iad ești prezent” (Ps. 139,8). În lumina crucii lui Hristos, *creatio ex nihilo*

înseamnă: iertarea păcatelor prin suferința lui Hristos, justificarea lipsei lui Dumnezeu prin moartea lui Hristos, învierea morților și viața veșnică sub domnia Mielului.

În lumina creației, crucea lui Hristos înseamnă adevăratul fundament al tuturor, deoarece, încă de la început, Creatorul a fost pregătit pentru a suferi pentru creația Sa, a consacrat-o pentru veșnicie. Crucea este taina creației și viitorul ei. Prin învierea lui Hristos este adus nimicul istoric lumesc în lumina învierii? Se nasc aici întrebări provenite din experiența de la Auschwitz și Hiroshima, care nu suportă nici un răspuns deoarece sunt, la baza lor, proteste. Deja pentru *Hegel* există un negativ care, în cadrul nici unei dialectici, nu poate servi binelui. Hegel lasă în afara dialecticii sale contradicțiile nerezolvate ale războiului peloponez, ale războiului de treizeci de ani și ale celorlalte distrugerii în masă. De asemenea, *Ernst Bloch* e în stare să vadă în cuptoarele de incinerare ale lui Maidanek doar nimicul distrugător, lipsit de sens: „Există mereu o sămânță ce moare și nu aduce roade, altfel zis nu neapărat cu efecte distrugătoare”<sup>29</sup>. Singura speranță militantă, legată strâns de obiectivele reale ale posibilităților, poate limita terenul nimicului distrugător, dar nu poate rezolva problema suferinței și a morții. Această prezentare a negativului este de natură maniheistă. Nimicul poate fi doar constrâns, limitat, îngrădit, dar nicidecum biruit sau îndepărtat. Este credința creștină în înviere în stare să soluționeze această problemă? În practica luptei împotriva războiului și a genocidului, cu siguranță nu. Dar totuși există speranța în Dumnezeu și în învierea morților. Credința în înviere se îndreaptă spre Dumnezeu exact acolo unde omeneste nu este nimic de sperat sau de făcut. Aceasta a fost și situația credinței israelite în înviere. Pe „tot pământul zac oseminte moarte”, aude Iezechia cuvântul Domnului: „Privește, eu vreau să aduc în voi suflare, că voi trebuie să fiți vii” (Iez. 37,1 ș. u). De asemenea, învierea lui Hristos nu a fost pentru creștini acel

<sup>29</sup> Acesata este problema principală la E. Bloch, *Philosophische Grundfragen I*, p. 60 ș. u. Este criticat de J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München, 1965, Anhang: „Das Prinzip Hoffnung” și „Theologie der Hoffnung”, p. 313 ș. u, cmb p. 326 ș. u.

nu există și nici potența interioară de a fi, ci minunea noii creații divine. Speranța învierii aduce, drept urmare, nimicul lumii istorice în lumina noii creații.

Are acest lucru urmări practice? Nu izvorăște din aceasta nici un optimism, care să depășească negativul, ci puterea de a aduce vii și morții într-o comuniune a speranței. În ea nici moartea nu este îndepărtată, dar nici morții nu sunt prada uitării. Comunitatea mesianică a Bisericilor învierii lui Hristos o fost mereu înțeleasă ca o comunitate între cei vii și cei morți (Rom. 14,7-9; Luc. 20,38). Se poate exprima negativ această speranță a comuniunii viilor cu morții: „Și morții nu pot fi siguri înaintea dușmanului câștigător”<sup>30</sup>. Protestul împotriva morții lipsite de sens, cu care nimeni nu se poate împăca, își menține tăria numai dacă este purtat de o speranță în pofida crimelor lipsite de orice sens. Protestul împotriva nimicului nimicitor poate conduce așa puțin la îndepărtarea și uitarea catastrofelor precum poate conduce speranța la îndepărtarea resemnării de sine și a efectelor ei. Prima este expusă pericolului revoluționar, iar cea de-a doua pericolului religios.

Așează învierea celui răstignit timpul final al nimicului în lumina noii creații? Această întrebare depinde de cele prezentate anterior, deoarece în experiența nimicului istoric al lumii se anunță nimicirea apocaliptică a lumii. Este de aceea greu de dat un răspuns, având în vedere că încă așa numita „apunere a lumii” nu și-a făcut intrarea, deși stă în mâna omului puterea de distrugere a lumii și a vieții de pe pământ. Răspunsul însă nu poate diferi de celelalte, date până acum: Dumnezeu, care a creat lumea din nimic, care prin Fiul său a răstignit nimicul pe cruce, Dumnezeu este cel ce a realizat toate acestea pentru a le așeza în veșnicia existenței sale. Acestui Dumnezeu nu i se poate pune granițe, nici prin „apunerea lumii” datorată catastrofelor naturale, nici prin comportamentul negativ al omului. Cum ar putea să fie influențat creatorul din nimic, prin catastrofele din creația sa, în hotărârea și iubirea sa. Credința în Dumnezeu Creatorul nu se împacă cu așteptările apocaliptice ale

---

<sup>30</sup> W. Benjamin, *Illumination*, Frankfurt, 1961, p. 270 ș. u.

unei totale *anihilatio mundi*<sup>31</sup>. Ei îi corespunde așteptarea și lucrarea unei *transformatio mundi*. Așteptarea unei *annihilatio mundi* nu are origine biblică, precum nici vulgara așteptare a unui sfârșit gnostic al lumii. Eshatologia nu este însă nimic altceva decât viitorul credinței în Creator. Cine crede în Dumnezeu, care a creat existența din nimic, crede și în Dumnezeul care învie morții. Pentru aceasta el speră într-o nouă creație a cerului și a pământului. Credința lui îl pregătește pentru a se opune distrugerii acolo unde din punct de vedere omenesc nu mai este nimic de sperat. Nădejdea în Dumnezeu îl obligă la încredere față de pământ.

#### § 4. Perspectiva trinitară asupra creației

Există o învățătură despre creație specific creștină? Ce aduce în plus credința creștină la interpretarea tradiției despre creația vechi-testamentară? Precum a fost impregnată înțelegerea israelită a lumii ca și creație prin revelația lui Dumnezeu în Ieșire, Legământ și făgăduința pământului nou, tot așa este impregnată și înțelegerea creștină a lumii ca și creație prin revelația lui Dumnezeu în istoria lui Iisus Hristos. Aceasta nu se împotrivesc mărturiilor creaționiste israelite, ci este interpretarea lor mesianică. Interpretarea mesianică a credinței despre creație nu este nicidecum o depreciere sau înlăturare a celei israelite, ci o recunoaștere a ei. Orientarea mesianică este fundamentul pentru care, în înțelegerea creștină, reprezentările creației eschatologice stabilesc reprezentările transmise de creația protologică. Ea este tocmai de aceea baza pentru care în înțelegere creștină Creatorul cerului și al pământului este anunțat ca „Tatăl lui Iisus Hristos” și prin care monoteismul vechi-testamentar este dezvoltat trinitar: Tatăl a creat cerul și pământul prin Fiul său<sup>32</sup>. Cum s-a ajuns la acest rezultat al teologiei creștine în domeniul învățaturii despre creație?

<sup>31</sup> K. Stock, *Annihilatio mundi*, Johan Gerhards *Eschatologie der Welt*, München, 1971.

<sup>32</sup> Eu accept expunerea din *Trinität und Reich Gottes*, aaO.117 uu, și o dezvolt mai departe fără să mai intru în detaliile de interior ale formei intratrinitare a creației, pe care am prezentat-o acolo la p. 119 ș. u.

1. *Hristos cosmic*: dacă Hristos este fundamentul mântuirii pentru întreaga creație, pentru oamenii păcătoși și natura înrobită, atunci El este și fundamentul existenței întregii creații, om și natură<sup>33</sup>. Din cunoașterea eschatologică a mântuirii creației prin Hristos au fost excluse bazele protologice ale creației prin Hristos. Această concluzie năruiește mărturiile nou-testamentare despre Hristos ca și mijlocitor al creației. Prima expresie se găsește la Pavel, care susține libertatea celor ce cred la toate nivelele, și care afirmă că toate sunt supuse lui Hristos și toate au fost create de către el: „noi avem numai un Dumnezeu, pe Tatăl, din care sunt toate lucrurile și noi întru el; și un Domn Iisus Hristos, prin care sunt toate lucrurile și noi prin el” (1 Cor. 8,6). De asemenea, la Efeseni și Coloseni se vorbește despre universalitatea mântuirii în și prin Hristos, prin care au fost create toate (Efes. 1,9; Col. 1,9-17 uu). Primul născut din morți (Col. 1,18) este primul născut înaintea tuturor creaturilor (1,15).

La Evrei 1,2 autorul prezintă privirea creștină comună în fața atotstăpânirii lui Iisus, Fiul Tatălui veșnic și al său mijlocitor la creație precum și susținătorul lumii și curățitorul păcatelor noastre prin Fiul, care este descris ca fiind „strălucirea slavei”, chipul ființei sale. Acestea sunt simboluri prin care înțelepciunea israelită desemnează înțelepciunea veșnică a lui Dumnezeu, prin care Dumnezeu a creat lumea, o susține și este preamărit (Spr.8, 22-31). Imaginea nou-testamentară despre Hristos, mijlocitorul creației, este fundamentată pe hristologia sofianică (Sophia-Christologie), după care Iisus este atât Fiul cât și înțelepciunea lui Dumnezeu. Hristologia logosică (Logos-Cristologie) a Evangheliei lui Ioan se reîntoarce la ea: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul... toate au fost făcute prin același și nimic din ce s-a făcut, nu s-a făcut fără El (Ioan 1,1,3)

În experiența eschatologică a mântuirii este fundamentat faptul că înțelepciunea lui Dumnezeu s-a revelat pentru ultima oară și pentru totdeauna în Hristos, Domnul răstignit și înviat din morți, Fiul lui Dumnezeu prin care Tatăl a creat această lume și o susține. Învățătura trinitară despre creație este stabilită

<sup>33</sup> Fr. Mußner, *Schöpfung in Christus*, MystSal II, p. 460 ș. u.



prin revelația lui Hristos: Pentru că Iisus a fost revelat ca Fiul Tatălui veșnic, înțelepciunea și cuvântul creației primesc un caracter personal și ipostatic, care lipsește mărturiilor vechi-testamentare, cu toate că acele mărturii demonstrează o oarecare tendință în această direcție, fiind deschisă spre o asemenea ipostaziere.

2. *Duhul creator.* Experienței eschatologice a mântuirii îi aparține, după mărturiile nou-testamentare, pogorârea Duhului și experiența puterii Duhului Sfânt în comunitatea lui Hristos. Darul Sfântului Duh este arvuna slavei împărăției (2 Cor. 1,22; 5,5; Efes. 1,14). Energiile Duhului sunt energiile noii creații. Ele cuprind întreg omul, ca suflet și trup. Acestea sunt puterile învierii din morți care izvorăsc din învierea lui Hristos. Timpul Duhului este, conform lui Ioil 3,1, sfârșitul timpului făgăduinței. Puterea Duhului este puterea creatoare a lui Dumnezeu, care face pe cei morți vii și nimicește păcatul. Darul Sfântului Duh este viața veșnică.

În darul și prin puterea Duhului Sfânt se descoperă o nouă prezență a lui Dumnezeu în creația sa. Dumnezeu creatorul acceptă creația ca și locuință a sa. Experiența Duhului este experiența Schekinei, sălășluirea lui Dumnezeu: oamenii sunt „templu al Duhului Sfânt” (1 Cor. 6,13-20). Noul Ierusalim devine cortul lui Dumnezeu cu oamenii (Apoc. 21,3). Întreaga operă trinitară a lui Dumnezeu se exprimă în lucrarea dătătoare de viață și prezența eficientă a Duhului, prin care creația Tatălui prin Fiul și împăcarea lumii cu Dumnezeu își atinge țelul. Prezența și lucrarea Duhului sunt scopul eschatologic al creației și al împăcării. Toate operele divine se finalizează în prezența Duhului.

Din experimentarea realității eschatologice a Duhului rezultă că este vorba despre același Duh prin a cărui putere Tatăl a creat prin Fiul lumea și o susține împotriva nimicului distrugător: „Dacă îți retragi suflarea ta, toate trec și se prefac în cenușă. Dacă îți vei trimite Duhul tău toate se vor zidi și vei înnoi fața pământului” (Ps. 104,29,30)\*. Acesta înseamnă că Duhul este puterea ziditoare a Creatorului și viața creaturilor,

---

\* Conform numerotării psalmilor Scripturii ortodoxe este vorba despre Ps.103, 29,30 (n. trad.)

această putere este ea însăși creatoare și nu este creată, fiind emanată de Creator. Prin Duhul Însuși, creatorul este prezent în creația sa. Prin prezența propriei sale existențe, Dumnezeu menține creația împotriva nimicirii. „Si... Dominus spiritum subtrahit, omnia in nihilum rediguntur”<sup>34</sup>.

Prin prezența Sa, Dumnezeu ia parte la destinul propriei creații. Prin Duhul, Dumnezeu suferă suferința creaturilor sale și în Duhul află el nimicirea ei. În Duhul său, Dumnezeu suspină împreună cu creația înrobătă, după mântuire și libertate. Ceea ce pentru Israel în exil înseamnă prezența Schekinei, același lucru este valabil și pentru Schekina creatorului în creația sa, creatorul lăsându-se prezent prin Duhul în creație. Duhul este capabil să sufere, el poate fi „stins” și „disprețuit” (1 Tes.5,19; Efes. 4,30). Căci El este puterea iubirii din care a izvorât creația și prin care ea este păstrată.

Este Duhul Sfânt, după mărturiile revelației eshatologice nou-testamentare, „a treia Persoană a Sfintei Treimi”? Modul eficient al lucrării Duhului este descris în cele mai multe locuri ca fiind rezultatul unei puteri divine. Totuși, importanța lucrării Duhului nu este încadrată însușirilor sau puterii lui Dumnezeu. Duhul lucrează ca un Subiect nu numai la oameni, ci și în raport cu Tatăl și cu Fiul, în preamărirea Fiului și a Tatălui. Duhul Sfânt se poate vedea peste tot ca un Subiect divin, împreună cu Tatăl și cu Fiul numit Subiect divin dar diferit de ei, precum se petrece aceasta în forma binecuvântării și a botezului. Nu se poate renunța la remarca caracterului personal al Duhului, așa cum a fost el definit târziu de învățătura trinitară a Bisericii vechi. Ea ne protejează să înțelegem fiecare persoană în chip diferit. Chiar experiența însușirilor Duhului Sfânt ne artă clar că fiecare Subiect al Trinității posedă propria personalitate și drept urmare nu poate fi vorba de nici o înțelegere univocă cu referire la persoanele treimice. Duhul Sfânt este în același timp Dumnezeu și chiar Dumnezeu deosebit în însușiri față de Dumnezeu Tatăl și Dumnezeu Fiul.

---

<sup>34</sup> J. Calvin, apud. W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, aaO.15.

Învățătura creștină despre creație este impregnată de revelația divină și de experiența Duhului. Cel ce trimite pe Fiul și pe Duhul este Creatorul: Tatăl. Cel ce aduce lumea sub stăpânirea sa eliberatoare și cel ce o mântuiește este Cuvântul creator: Fiul. Cel ce dă viață lumii și o face părtaşă la viața veșnică a lui Dumnezeu este puterea creatoare: Duhul. Tatăl este cauza creatoare, Fiul cea întipăritoare-pecetluitoare, Duhul, cea dătătoare de viață, a creației.

Creația există în Duh, este pecetluită prin Fiul și creată de Tatăl. Este din Dumnezeu, prin Dumnezeu, în Dumnezeu. Înțelegerea trinitară a creației unește transcendența lumii lui Dumnezeu cu imanența sa față de lume. Numai accentuarea transcendenței sale conduce, precum la Newton, la deism. Doar accentuarea imanenței sale conduce, precum la Spinoza, la panteism. Învățătura trinitară despre creație integrează momentele adevărate ale panteismului și monoteismului. Panenteismul se lasă înțeles și prezentat numai trinitar. Dumnezeu, care a creat lumea, sălășluiește în același timp în ea, iar lumea, creată de Dumnezeu, există în același timp în Dumnezeu.

Când divinizarea creaturii în cultele fertilității stabilea relația omului cu natura, deosebirea critică dintre Dumnezeu-creatorul și lume-creația sa, a avut ca efect eliberarea omului. Între timp, dezvrăjirea lumii a progresat atât de mult încât s-a impus o înțelegere profană a naturii și a raportului omului față de ea. De aceea este azi necesară o privire comună integratoare asupra lui Dumnezeu și asupra naturii. Doar ea poate provoca eliberarea naturii și a omului.

## § 5. Duhul cosmic

Gândirea teologică veche despre Duhul creator care pătrunde, însuflețește și viază lumea, a fost înlăturată de chipul lumii moderne mecaniciste. Teologic, imaginea masculină a domniei lui Dumnezeu a înlăturat imaginea mai veche, feminină, a „sufletului lumii”. „Dumnezeu guvernează totul nu

ca un suflet al lumii, ci ca un stăpân peste toate”<sup>35</sup>, spune Isaac Newton. Cosmologic, simbolul mașinii îl îndepărtează pe cel al organismului lumii. Cu aceste două imagini lumea este stăpânită și administrată de către om. Dacă se proslăvește transcendența lui Dumnezeu în defavoarea imanenței Lui, atunci natura este privită și înțeleasă în afara divinității. Teologia creștină a încercat mereu să aducă o breșă în teoria lumii mecaniciste cu privire la modul de stăpânire al lumii. Cu toate acestea au rămas în vigoare, în chip marginal, propunerile cosmologice ale lui Oetinger, Schleiermacher, Rothe, Heim și alții. Caracterul triumfalist al științei naturii nu lasă nici o altă alternativă. Pericolul panteismului lui Spinoza generează spaima multor teologi. Este necesar să acceptăm vechea gândire teologică, chiar din motive teologice: fără o învățătură pnevmatologică despre creație nu există nici o învățătură despre creație. Apoi din motive cosmologice fără perceperea Duhului creator în lume nu există nici o comuniune liberă a creației între om și natură.

Referatul biblic al creației prezintă creația cerului și a pământului prin Dumnezeu, arătând:

„Și duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor” (Gen.1,2). Explicația a fost foarte rar apreciată în expunerea teologică. Ea trebuie să afirme că Duhul divin (ruah) este puterea creație a lui Dumnezeu și prezența Lui în creația sa<sup>36</sup>. Întreaga creație este o lucrare a Duhului și exprimă o realitate modelată de Duhul. Ce înseamnă imanența lui Dumnezeu în Duhul față de lume pentru înțelegerea lumii ca și creație a lui Dumnezeu? După ce fel de criterii poate fi perceput Duhul creator în natură? Pentru a putea deosebi imaginea creației în Duh de toate celelalte prezentări spiritiste și animiste, începem teologic prezentarea revelației și experiența „Duhului Sfânt” în

<sup>35</sup> Apud. Kl.-D. Buchholz, *Isaac Newton als Theologe*, aaO.68.

<sup>36</sup> J. Calvin, *Institutio I, 13, 14*, afirmă că „nu numai frumusețea lumii ce se poate vedea acum, și care există prin puterea Duhului, ci chiar mai devreme ca să se ajungă la această stare grațioasă, masa neordonată a fost susținută de Duhul.”

comunitatea creștină și încheiem cu o întoarcere la prezența și efectele Duhului în creație<sup>37</sup>.

a) Prima experiență a Duhului Sfânt în credința creștină este *experiența puterii creatoare*: Din Duhul este renăscut cel credincios ( In. 3,5), în Hristos este el o creație nouă (2 Cor. 5,17)

b) A doua experiență a Duhului Sfânt are aceeași origine, este experiența comunității în raport cu granițele sociale, religioase și naturale neînlăturate: în Duhul, iudeii și păgânii, grecii și barbarii, stăpânii și robii, femeile și bărbații sunt una (Gal. 3,28), ceea ce înseamnă „o inimă și un suflet”, și a avea „totul comun”( Apoc. 4,31-35).

c) Cu această experiență a comunității, experiența individuală este o propria chemare a fiecăruia și un talant: fiecare are o existență proprie. Sunt multe daruri, dar este numai un Duh (1 Cor. 12)

d) În sfârșit, speranța în această experiență a Duhului Sfânt devine conștientă, pentru că viitorul este dinainte perceput ca un viitor al noii creații, renașterea cosmosului în slavă, comuniunea binecuvântată a tuturor creaturilor despărțite și comuniunea nemijlocită cu Dumnezeu a creației unite în Hristos și reînnoite în Duh.

În chipul lumii mecaniciste, în mod obișnuit, relațiile din sistemele complexe se reduc la relațiile sistemelor simple și sunt reconstruite din ele. Noi propunem acum un drum invers și vom afirma anumite experiențe divine și relații divine complexe în afara relațiilor omenești și ale celor naturale.

Plecăm de fundamentul acesta și vom descoperi următoarele consecințe ale Duhului cosmic în natură:

a) Duhul este *principiul creativității* la toate nivelele materiei și ale tuturor celor vii. El creează noi posibilități și anticipează în ele noi proiecte ale organismelor vii și materiale. În această privință, Duhul este principiul evoluției.

<sup>37</sup> Comp. H.W.Robinson, *The Christian Experience of the holy Spirit*, London, 1930; E.C.Rutst, *Science and Faith*, aaO.182 uu. A. Heron, *The Holy Spirit in the Bible, in the History og Christiana Thought and in recent Theology*, London, 1983, p. 137 ș. u; Y.Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg, 1982, p. 311 ș. u.

b) *Duhul este principiul holistic.* Pe fiecare treaptă a evoluției el creează efecte schimbătoare, concordanța dintre ele, perihoreza reciprocă și deci viața de comunitate și comunitară. Duhul lui Dumnezeu este Duhul comun întregii creații.

c) Cu aceeași origine, Duhul este principiul individualității și al diferențierii materiei și al proiectelor de viață la diferitele lor nivele. Autoafirmarea și integrarea, autoprotejarea și autotranscendența, sunt cele două părți ale procesului evoluției vieții. Ele nu se contrazic, ci se completează reciproc.

d) În sfârșit, toate creațiile sunt în Duhul creaturi intențional deschise. Ele sunt îndreptate către viitorul lor comun, afirmându-se fiecare în felul lor și după posibilitățile lor, principiul individualității fiind inherent tuturor sistemelor materiale sau sistemelor vii.

Afirmând că Duhul creator pătrunde lumea, înțelegem prin asta că fiecare parte singulară a întregului și fiecare limită poate fi înțeleasă ca o reprezentare a infinitului<sup>38</sup>. Toate creaturile sunt individualități ale comunității creației și manifestarea Duhului divin.

Dacă afirmăm că Duhul creator sălășluiește în fiecare creatură și în comunitatea creației, atunci înțelegem că prezența *infinitalui* în finit umple fiecare finit și comunitatea tuturor ființelor finite cu propria-i transcendență. Altfel, prezența infinitului în finit este de neimaginat, fără ca infinitul să distrugă finitul, ori finitul, infinitul.

Există pentru această transmitere a cunoașterii Duhului Sfânt ca Duh al creației puncte de referință în tradiția creștină?

---

<sup>38</sup> Fr.D.E. Schleiermacher, *Reden über die Religion II: Über das Wesen der Religion*, 856. *Religion in Anschauen des Universums*: „Universul se află într-o neîntreruptă activitate și se revelează nouă în fiecare clipă. Fiecare formă ce iese la lumină, fiecare ființă, fiecare întâmplare care iese la suprafață din pântecul său bogat și fertil, arată că toate cele singulare sunt o parte dintr-un întreg, toate cele limitate sunt reprezentarea infinitului.” Și teologia vieții lui Fr. Oetingers, pleacă de la *spiritus rector*, care însușește toate și le mișcă pe toate și se manifestă în toate creaturile. Comp. *Theologia ex idea vitae deducta*, 1765. La aceasta E. Zinn, *die Theologie des Friedrich Christoph Oetinger*, Gütersloh, 1932.

Pavel utilizează expresia *Pnevma* cu două înțelesuri pentru Duhul lui Dumnezeu și pentru duhul omului: „Duhul său dă mărturie duhului nostru că noi suntem copiii lui Dumnezeu” (Rom. 8,16). Prin duhul omului nu se înțelege un principiu spiritual înalt sau spirit mistic, ci centrul întregii personalități omenești, centrul existenței psihosomatice a întregii ființe umane. Prin expresia *pnevma*, Pavel înțelege un „Eu” care lui însuși își poate fi opus, care are o relație față de sine însuși și care este viu în intenționalitatea sa<sup>39</sup>.

Această structură a autodiferențierii și a intenționatei autotranscendențe este adusă în discuție de Pavel în definirea ideii de așteptare, de dor (*ἀποκαρδοκία*). Ea se găsește

a) la credincioșii care au „arvuna Duhului” (Rom. 8,23). Ei așteaptă și suspină după mântuirea trupului.

b) în „întreaga creatură înfricoșată” (Rom. 8,19 u). Creatura așteaptă „revelația copiilor lui Dumnezeu” și „îi este” dor să fie împreună „cu noi” (Rom. 8,22).

c) în sfârșit, ea simte în Duhul Sfânt „un suspin inexprimabil” (Rom. 8,26). Ceea ce este perceput de credincioși în Duhul Sfânt revelează structura Duhului creator, a duhului omenesc și a Duhului în întreaga creatură neomenească. Ceea ce este descoperit de credincioși în Duhul Sfânt îi conduce la solidaritatea cu creația întreagă. Ei suferă împreună cu creația temporalitatea și speră pentru natură în revelația libertății<sup>40</sup>.

Dacă Duhul este o prezență imanentă a lui Dumnezeu în lume, se poate vorbi despre o „kenoză a Duhului”<sup>41</sup>?

<sup>39</sup> R. Bultmann, *Theologie des Neues Testaments*, Tübingen, 1953, p. 205.

Comp. și A. Comte, *Human Spirit and Holy Spirit*, Philadelphia, 1959.

<sup>40</sup> E. Käsemann, *Der gottesdienstliche Schrei nach der Freiheit*, în: *Paulinische Perspektiven*, Tübingen, 1962, p. 211, p. 232 ș. u. Se poate completa că, conform Apoc.22,17, nu numai Biserica, ci și Duhul cheamă eschatologic: „vino”!. Comp. W. Bidemann, *die Hoffnung der Schöpfung. Rom. 8, 18-27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur*, Neukirchen, 1983, p. 118 ș. u.

<sup>41</sup> H.W. Robinson, *The Christian Experience of the Holy Spirit*, aaO.87 ș u; E.C. Rust, aaO.195 ș u. Vl. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, London, 1975, 92, vorbește despre o kenoză personală a Duhului Sfânt în economia mântuirii, ceea ce face foarte greu de înțeles existența sa ipostatică.

Istoria Logosului și istoria Duhului Sfânt au fost adeseori privite paralel sau chiar limitate una la alta. Totuși, ar fi clar de deosebit între *Încarnarea Logosului* și *Sălășluirea Duhului*: „Cuvântul se face carne”, Duhul însă „sălășluiește în ea”. Dacă vom avea mereu în fața ochilor această deosebire dogmatică plină de semnificație, am putea și ar trebui să vorbim despre o „chenoză a Duhului”. Duhul nu este una dintre puterile lui Dumnezeu, ci, conform învățaturii trinitar-creștine, este Dumnezeu Însuși. Dacă Dumnezeu se golește pe sine, renunță la sine însuși, pentru a sălășlui în creația mărginită ca un însuși dătător al vieții, înseamnă că putem vorbi despre o automărginire, smerire și renunțare de sine, dăruire de sine, a Duhului. Odată cu istoria pătimirii creației, aflată sub dominația temporalității, începe și istoria suferinței Duhului ce sălășluiește în ea. Însă Duhul va transforma această istorie a pătimirii creației într-una a speranței, nădejzii. „Prezența Duhului creației în diferența dintre viață și suferință aduce speranța creației”<sup>42</sup>.

Se poate menține acest punct de vedere al istoriei naturii și al omului ca o istorie a Duhului divin în ceea ce privește dezvoltarea alterată a evoluției și a istoriei catastrofelor omului necredincios? Dacă lumea ar fi lipsită de Dumnezeu și părăsită de Duh, ar fi menită distrugerii, nimicniciei (Ps.104,29) și nu ar mai exista. Lumea însă există, chiar dacă nu se află într-o stare corespunzătoare lui Dumnezeu. Astfel trebuie să se recunoască în istoria pătimirii lumii naturii și a omului „*nerostitul suspin*” al Duhului sălășluitoare și prezența suferindă a lui Dumnezeu<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> K. Stok, *Creatio nova-creatio ex nihilo*, în: Ev. Th 36, 1976, p. 202 ș.u., p. 215. El a preluat gândirea mea despre imanența Duhului lui Dumnezeu în lume și a dezvoltat-o mai departe. Duhul este „atât puterea viitorului apropiat al lui Dumnezeu și a împărăției libertății, precum și cel ce mișcă materia, cel ce o însufleștește, Duhul vieții, suferința, tensiunea materiei” (*Perspektiven der Theologie*, München 1968, p. 209 ș.u.). Citatul provine de la K. Marx, *Frühschriften*, ed. S. Landshut, 1964, p. 330. Marx se referă aici la Duhul materialist al lui Jakob Böhme, care a impregnat și cercetările naturii organice al lui Friedrich Oetingers.

<sup>43</sup> E.C.Rust, aaO.198, afirmă cu dreptate: „That cross is borne in the immanence of the Creator Spirit and finds its culmination in the incarnation an Cross on Calvary's hill.” El concluzionează: „Any doctrine of creation and providence has a cross at its heart”.



Această percepție este percepția autotranscenderii Duhului sălășluitoare, a suferinței sale și dorului după materie, și recunoașterea dimensiunii cosmice a nădejzii lumii.

Prezentarea Duhului creator sălășluitoare poate conduce la panteism care pătrunde sufletul lumii?

Dacă toate creaturile sunt rezultatul aceluiasi Dumnezeu, nu „este totul transformat în interior” cum apreciază romanticul german? Nu sunt toate lucrurile divine? Este azi panteismul, în forma filosofică a lui Spinoza sau în înfățișarea mistică a chinezului Tao, un real sprijin împotriva distrugerii naturii?

Heinrich Heine a descris astfel acest tip de panteism din vremea lui Goethe: „Este, din păcate, adevărat că nu arareori panteismul a condus oamenii la indiferență. Ei gândeau: dacă Dumnezeu este totul, este indiferent cu ce se preocupă el, cu norii ori gemele antice, cu cântecele populare sau cu oase de maimuță, cu oameni sau comedianți. Dar aceasta este greșeală: *nu toate sunt Dumnezeu, ci Dumnezeu este totul*. Dumnezeu nu se manifestă în aceeași măsură în toate lucrurile, el se manifestă în grade diferite în lucruri diferite, și fiecare poartă în sine năzuința de a obține un grad mai mare de divinitate; și aceasta este marea lege a progresului în natură.”<sup>44</sup>

Prin aceasta a definit el deosebirea dintre *pan-en-teism* și *pan-teism*. Acolo unde panteismul face ca totul să pară una, panenteismul aduce diferențierea. Acolo unde panteismul vede doar prezentul divin, etern, panenteismul are capacitatea de a recunoaște viitorul transcendent, evoluția și intenționalitatea.

Panenteismul diferențiat nu unește imanența cu transcendența lumii lui Dumnezeu. Acesta este avantajul *învățăturii trinitare* despre creația în Duh și despre sălășluirea Duhului creator. Ea vede creația ca o țesătură dinamică a acestor două procese. Duhul diferențiază și unește. Duhul apără și conduce vietățile și comunitatea lor, pentru comuniunea creației sălășluirea Duhului creator fiind fundamentală. Fundamentale sunt nu numai „părțile elementare”, precum în lumea mecanicistă, ci armonia contextelor și a mișcărilor autotranscendente în care se manifestă dorul Duhului după încă

<sup>44</sup> H. Heine, *Die romantische Schule* (1835), Stuttgart, 1979, p. 46 ș.u.

neatinsa desăvârșire<sup>45</sup>. Dacă Duhul cosmic este Duhul Lui Dumnezeu, atunci Universul nu mai poate fi privit ca un sistem închis. Acesta trebuie înțeles ca un sistem deschis pentru Dumnezeu și viitorul său<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> La Fr. Capra, *Wendezeit*, aaO.97 ș. u, comp.: *der kosmische Reigen*, 1983, p. 286.

<sup>46</sup> Critica la E. Jantsch, *Die Selbstorganisationen des Universum. Vom Urknall zum menschlichen Geist*, München, 1982, p. 411 ș. u, în special la propoziția sa: „Dumnezeu nu este creatorul, cu atât mai mult Duhul Universului” (412).

Tot ceea ce se întâmplă este temporal și se petrece în timp. Așadar, ce este timpul? Precede el tot ceea ce se petrece? Este constituit el prin cele ce se întâmplă? De asemenea, este el condiția de posibilitate a experienței sau experiem noi timpul însuși? Timpul este trăit altfel dacă noi concepem realitatea ca și creație sau dacă noi o înțelegem doar ca natură? „Ce este, deci, *timpul*? „Dacă nu mă întreabă nimeni acest lucru, eu știu ce este; dacă trebuie să explic cuiva care mă întreabă, nu mai știu”, mărturisea deja Augustin despre dificultatea de a defini timpul.<sup>1</sup>

### § 1. Timpul ca recapitulare a veșniciei

Mircea Eliade a dovedit d.p.d.v. al istoriei religiilor că la nivelul umanității arhaice, experiența realității ca „istorie” în sensul unui proces progresiv de evenimente contingente și de acțiuni individuale, propriu-zis nu există.<sup>2</sup> Tot ceea ce se întâmplă este privit ca imitare sau ca recapitulare a întâmplărilor

<sup>1</sup> Augustin, *Confessiones*, XI, 14, 17.

<sup>2</sup> M. Eliade, *Der mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf, 1962; S.G.F. Brandon, *History, Time and Deity*, New York, 1965. Pentru analiza istorico-științifică a noțiunii de timp vezi de asemenea St. Toulmin/J. Good field, *The discovery of time*, New York, 1965.

mitice primordiale care corespund realității. Istoria primordială a umanității timpurie este dominată de mituri și forma mentis a „eternei reîntoarceri”. Experiențele și acțiunea umană trebuie să-și găsească fundamentul și forma lor într-o corespondență cu cele divine, dacă trebuie ca ele să fie pline de sens și, așa, să ajungă să fie reale. Apar în permanență lucruri noi, însă omul arhaic le răspunde prin ritualuri. Întregul său mediu de viață este ritualizat deoarece numai ritualizarea ei îi dă siguranța într-o lume înspăimântătoare și haotică. Cele divine sunt imitate prin ritual și, tot prin ritual, omul ajunge la protecția divinului. Chiar și experiența timpului aparține cadrului ritual de experiență a vieții și de consolidare a lumii.

Există un timp primordial pur. Acesta este timpul care exista în momentul începutului. El este, în principiu, timpul repetabil. În sărbătorile mari sau mici, timpul primordial este actualizat, iar timpul cotidian și cel al muncii este regenerat. „Omul arhaic” cunoaște două timpuri: timpul cotidian, trecător și timpul sărbătorii. În viața de zi cu zi timpul trece, îmbătrânește și se degenerează. În sărbătoare, el renaște din originea sa. În cotidian se experiază haosul prin cele trecătoare, în sărbătoare, însă, se repetă originea eternă a cosmosului ieșit din haos. Imnul creației, *Enuma elish*, era citit în templul lui Marduk și actualizat prin recitarea luptei mitice dintre Marduk cu groaznicul Tiamat. Lupta din care apare lumea, a avut loc „în acel timp”, adică în originea mitică. Ea se repetă în cadrul sărbătorii astfel încât este trăită ca un fenomen prezent. „Lupta și izbânda creației au avut loc într-un moment actual.”<sup>3</sup> Mircea Eliade rezumă experiența timpului mitic din cadrul sărbătorii astfel:

1. Primul act al ceremoniei reprezintă înfrângerea lui Tiamat și înseamnă reîntoarcerea în timpul primordial mitic, care precede creația.

2. Creația lumii care a avut loc „în acel timp” este reactualizată de sărbătoarea anului nou.

3. Omul participă în cadrul ritualului festiv la creația lumii. Extazul sărbătoresc îl transpune în timpul primordial.

---

<sup>3</sup> M. Eliade, *op. cit.*, p. 85.

4. În cadrul sărbătorii, omul trăiește renașterea timpului și ciclica rezidire a lumii.

Periodica reînnoire a sărbătorii originii are două funcțiuni: timpul se împarte în săptămâni, luni, ani ș.a.m.d. și se regenerează timpul trecător din propriul său izvor etern. În măsura în care timpul mitic al sărbătorii întrerupe timpul cotidian, el anulează perisabilitatea acestui timp. Această experiență a înnoirii în cadrul sărbătorii înnoirii arată o tendință anti-istorică. Ea nu este experiența istoriei ci, mai mult, suspendă experiența istoriei în eterna revenire a aceluiași.<sup>4</sup> Un asemenea caracter anistoric are de asemenea și *anul bisericesc*, prin sărbătorile creștine care se repetă anual. Evenimentele unice ale istoriei revelației sunt depășite prin „eterna revenire a aceluiași” și, prin aceasta, religiozitatea arhaică a omului este valorizată. De aceea se spune într-un cântec bisericesc german „Laudă lui Dumnezeu, duminica vine la noi. Săptămâna se reînnoiește”. Pornind de la nașterea lui Hristos, acest lucru înseamnă că „în toți anii Hristos prunc revine pe pământ acolo unde suntem noi oamenii”. Asemănător se petrec lucrurile cu zilele meditației în religia politică și în religia privată. Evenimente epocale și cu trimitere la națiune sunt puse ca o revenire permanentă a zilelor anului. Nașterea unică a unui om este celebrată în ziua lui de naștere de pe circumferința anului. Tot așa se va desfășura experiența contingentă a istoriei într-un *ritual* repetat. Invers, este evident dificil, ca evenimente neobișnuite, unice, să poată fi concepute fără modele arhetipale. Dacă ajungem la ele atunci acestea își pierd imediat individualitatea și sunt aduse în planul experiențelor generale și permanent repetabile. Ceea ce nu se potrivește modelului obișnuit, pătrund nu o dată prin ecranul percepției. În momentul în care este percepută, ea devine o tulburare și o nesiguranță. Există întâmplări pentru care omul trebuie să găsească mai întâi justificările potrivite. În mod normal însă el reacționează la

<sup>4</sup> E. Hornung, *Geschichte als Fest*, Darmstadt, 1970, arată aceasta în ritualul religiilor egiptene și mexicane precolumbiene. Cu privire la experiența modernă a istoriei vezi T. Darby, *The Feast. Meditations on Politics and time*, Toronto, 1982.

asemenea întâmplări după canonul anumitor ritualuri. Religia a fost mai întâi cea care a cazualizat „evenimentele” existențiale cu valoare unică. Nașterea, cununia, și moartea au fost catalogate de către religiile dominante ca și «cazuale», în sensul în care se acționează ritualic asupra lor, așa cum sunt prezentate în manualul (*agende*) cazualității. Caracterul individual al acestor evenimente se dizolvă în ceea ce reprezintă comunul și permanent repetabilul. Moartea individuală primește în ritualul înmormântării un răspuns comun, obișnuit. Ceea ce nu poate fi explicat prin ritualuri religioase va fi privit ca o deranjare a vieții și ca o nesiguranță a persoanei individuale, deoarece întâmplarea individuală cere ca atare creația individuală a unei noi și neobișnuite practici. Întrucât pe de o parte acceptarea individualității unei întâmplări, ca și creația unei poziționări individuale față de acest eveniment cad destul de greu, și una și cealaltă sunt ascunse și reduse ca manifestare. Nu numai «omul arhaic», ci și «omul religios» este înclinat să accepte numai ceea ce este repetabil, ciclic și comun și prin aceasta să celebreze istoria prin ritualuri, în loc de a o prezenta prin propriile hotărâri individuale. Acest lucru este relevat și în comunul ne-determinat al limbii religioase. În această conexiune s-ar putea ca și creația religioasă să fie desemnată la vârf prin categoriile de „mitic” și „ritual”, și funcția lor să fie văzută în anularea istoriei. Miticul amortizează experiența istorică. Ritualul dizolvă hotărârea istoriei.

Omul culturilor precreștine este desemnat în mod obișnuit ca fiind „omul arhaic”. Ca tip, el este prezent și în omul istoric și reapare ca „om post-istoric” și în societatea respectivă. În *post-histoire* a statului administrativ în totalitate, «întâmplărilor» istorice le sunt răpite singularitatea, individualitatea și ireversibilitatea lor și sunt transformate în «cazuri», care ori vor fi adjudecate ca și «cazuri precedente» sau sunt făcute ca și «caz precedent». Toate cazurile sunt atunci în principiu egale și vor fi rezolvate la fel, în conformitate cu legea. Nu există nici un «caz deosebit» și în nici un caz nu există «tratamente deosebite». În aria administrării raționale a tuturor oportunităților unei societăți individualitatea întâmplării este distrusă, și efortul creator al deciziei personale este dizolvat. Birocratizarea vieții în statul

administrativ nu înseamnă nimic altceva decât uzitatul «sfârșit al istoriei». Întrucât odată cu puterea crescândă a omului s-au înmulțit și spaimile și pericolele unei istorii care ar tinde spre incomensurabil, o astfel de trecere spre o «post-istorie» este dorită de mulți, considerată ca fiind unica șansă de supraviețuire a umanității. Această «despărțire de istorie» solicită dovedirea politicii în administrație, cazualizarea tuturor evenimentelor posibile, respectiv, reducerea evenimentelor la cazuri înregistrabile, renunțarea la determinarea individuală și reducerea lor la posibilitățile variate ale practicilor ritualice. Aceasta conduce la dizolvarea persoanelor individuale și istorice în exemplare ale comunului care poate fi evaluat. În «epoca post-istorică», dacă va fi să existe, va fi depășită experiența temporală a epocii istorice. Conștiința temporală arhaică se va întoarce într-un nou plan. Este de aceea important să își cunoască structura și arhaicul să nu fie considerat ca ceva depășit.

Omul arhaic trăiește în veșnicul prezent marcat de zeități arhetipale, care îi *pre-formează* reprezentările și experiențele și percepțiile sale cu privire la realitate. El trăiește în anumite ritualuri divine, care îi amprentează toate acțiunile sale. Experiența timpului său este o statornică repetare a ceea-ce-se-aseamănă-cu-sine. Numai această repetare dă durată vieții sale. El există în conștiința sa ca un prezent etern, ce poate fi numit a-temporal. Prin suspendarea ciclică a timpului în cadrul sărbătorii, el este capabil să anuleze ireversibilitatea sesizabilă a timpului. Timpul primește pentru el o structură ciclică. Viața lui se scurge pe circumferința timpului. De aceea, fiecare experiență nu este unică și nici trecutul nu este definitiv. Totul se reîntoarce. În fiecare clipă totul începe din nou. De aceea, nu se întâmplă nimic nou în această lume și nici nu poate să dispară realmente ceva din ea. În cadrul timpului apar și dispar lucruri, însă pentru că el este conceput ca o eternă reîntoarcere, de fapt, toate acestea rămân realmente. Veșnica reîntoarcere ține universul în viață și îl reînnoiește din eternul său izvor. Experiența timpului nu este aici experiența individualității evenimentelor și a ireversibilității întâmplărilor ei, ci *experiența repetării*.

Învățătura despre idei a lui Platon în acest context trebuie să fie înțeleasă ca o prezentare rațională a arhetipurilor percepției. De aceea el numește timpul «eternitatea care se menține în unul, dar care după număr devine veșnic progresiv în imagini»<sup>5</sup>. Timpul poate fi înțeles doar ca o imagine a eternității, dacă scurgerea lui este ciclică. Numai cercul poate fi ca o imagine a infinitului, deoarece linia lui circulară este fără de sfârșit și fiecare punct de la periferie stă la o distanță egală față de centru.

Și pentru Aristotel «timpul însuși pare a fi ceva ca un cerc»<sup>6</sup>. Dacă scurgerea timpului este reprezentată printr-o cale circulară atunci timpul trebuie să se reîntoarcă periodic întru sine însuși. Dacă timpul se reîntoarce în sine însuși, atunci toate stările lumii vor fi reluate într-un interval repetitiv de timp. Aceasta este numai ipotetic, dacă se pleacă de la ființa neschimbătoare a unității, la fel și în ideea de finalitate a lumii. Unitatea ne-schimbată a Ființei se manifestă în finalitatea lumii. Mediul apariției infinitului Sine în ceva finit o reprezintă timpul, deoarece în temporalitate se arată sfârșitul lumii. Devenirea și dispariția lui îl deosebește de ființa nesfârșită, veșnică și neschimbătoare. Dacă în temporalitatea lumii finite se exprimă ființa una și neschimbătoare, atunci scurgerea timpului trebuie înfățișată ca o mișcare în cerc, pe care fiecare punct este egal depărtat de centru, eterna ființă fiind prin aceasta la fel de aproape sau de îndepărtată de orice timp. Eternitatea se arată în ființa finită prin mișcarea circulară a timpului, deoarece prin aceasta ea este simultană cu toate timpurile. Eternitatea este, în imaginea circulară a timpului, o eternă simultaneitate. În scurgerea circulară, timpul este extensia eternității, după cum

<sup>5</sup> Platon, *Timaios*, 37 D: „deoarece natura acestei viețuiri nu este distructibilă, această proprietate nu poate fi transferată creaturii: astfel el este o *imagine mobilă a indestructibilului*, și prin aceasta cerul este prezentat ca acel ceva căruia noi îi atașăm ideea de timp, ca unul care este progresiv ca număr, imagine neschimbătoare a infinitului care se păstrează în unul”. A se vedea și G. Picht, *Die Erfahrung der Geschichte*, Frankfurt 1958, p. 42 ș.u.

<sup>6</sup> Aristotel, *Fizica*, 223 b 29, a se vedea G. Picht, *Die Zeit und die Modalitäten*, în vol. „Hier und Jetzt: Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima”, I, Stuttgart, 1980, p. 362 – 374, mai precis p. 363 ș.u.



eternitatea este intensitatea timpului. Din cele mai vechi timpuri eternitatea zeilor a fost redată prin prezența lor în toate cele trei moduri ale timpului: Zeus a fost, Zeus este, Zeus va fi, Zeus este etern.

## § 2. Timpul ca prezență eternă

Tot ceea ce se întâmplă are loc în timp. Ceea ce este, a fost cândva când nu era și va fi o vreme când nu va mai fi. Nu rămâne oare în apariția și dispariția lucrurilor doar timpul însuși? Putem oare deosebi altfel prezentul, trecutul și viitorul, în momentul în care presupunem și acceptăm unitatea timpului, cum că acesta este el însuși etern? Dacă recunoaștem apariția și dispariția lucrurilor în „scurgerea timpului”, nu admitem atunci, că el este un continuum și ca atare este omogen, că atunci viitorul și trecutul sunt în mod principial de aceeași natură? Fără ceea ce rămâne nu putem percepe ceea ce dispăre ca pe ceva care este trecător. Fără ceea ce este trecător nu putem recunoaște ceea ce rămâne. Am putea percepe ca ceva temporal fenomenele care se derulează în timp fără „punctul” static al eternității? Unde se află însă acest „punct” static al eternității: dincolo de timp sau prezentul static sau în forma de timp însăși?

„Este important după părerea mea, să facem ca mai întâi să se realizeze următoarea deosebire: ce este ființialitatea perenă, care nu are apariția în sine, și ce este devenirea permanentă, care nu este deloc o ființare?” se întreabă Platon în *Timaios*.<sup>7</sup> Ființialitatea perenă, spune el, se poate percepe prin *noesis*. Cu privire la permanenta devenire se pot avea doar impresii superficiale și păreri nesigure. Ființialitatea perenă se poate percepe cu adevărat doar prin Logos, cu privire la lumea aparițiile superficiale însă se pot face doar impresii nesigure. Adevărul îl găsim noi doar în ceea ce rămâne și este permanent prezent. În evenimentele accidentale și în percepțiile simțuale care apar și dispar nu se află nici un adevăr. Adevărul se poate

<sup>7</sup> Platon, *Timaios*, 27 a.

găsi în experiența individuală a unui eveniment singular, ci prin cunoaștea realității generale.

Platon a preluat de la Parmenide această deosebire fundamentală. Acesta face deosebire: „(Calea) cea una arată că ființarea este și că este imposibil ca ea să nu fie. Aceasta este cărarea convingerii, care urmează adevărului. Cealaltă (cale) afirmă însă că nu există și că această neființă ar trebui să fie necesară. Acest drum este totalmente de nedorit. Căci neființarea nu poate fi nici cunoscută, nici exprimată de tine.”<sup>8</sup> Acest lucru înseamnă că nu poate exista nici o cunoaștere și o exprimare adevărată cu privire la viitorul și trecutul unui lucru, a ființei lui *noch-nicht* și a lui *nicht-mehr* a lui. Prezentul este singurul timp al percepției lui și a exprimării despre el. Acest lucru în menționează Parmenide în celebrul Fragment 8: „Astfel rămâne dovada cu privire la o cale: că există ființialitate. Cu privire la această sunt mai multe semne: pentru că este fără apariție, el este de asemenea și fără dispariție, de nezdruccinat și fără sfârșit. Nici el nu a fost și nu va fi, deoarece el este acum în același timp un tot unitar complex... Cum ar putea ființialitatea să fie redată în viitor? Cum ar fi putut ea să fi fost în trecut? Deoarece, dacă ea ar fi fost deja, atunci ea nu mai este; la fel, ea nu este dacă ea va trebui să fie în viitor. Astfel și apariția este ștearsă și dispariția este înlăturată”.<sup>9</sup>

Parmenide vorbește aici în mod deschis despre sinele însuși, despre Divin, despre Etern. Însă el nu îl concepe ca pe ceva de dincolo, ci ca pe ceva permanent prezent. Prezentul este epifania ființei. Prin aceasta ea este preluată în curgerea timpului și devine „prezentul etern”. În prezent eternității de fapt atât „apariția se șterge, cât și dispariția se înlătură”. Prezentul etern separă ființa de neființă, atât de ființa lui *noch-nicht*, cât și de cea a lui *nicht-mehr*.

Pentru a reda concomitent cele trei moduri ale temporalului, Parmenide nu pune sinele etern în cadrul imaginii curgerii ciclice a timpului. El califică prezentul ca fiind timpul

<sup>8</sup> Parmenide, *Fragment 4*, citat în prologul cărții lui W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Berlin, 1958, p. 165.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 166.

ființei eterne și îl opune celorlalte forme de timp, pentru a le elimina definitiv. Numai ființa divină și eternă este prezentă. Numai ceea ce este prezent există. Ceea ce apare și dispare în timp nu poate fi realmente prezent, deoarece El „este” doar ca o trecere de la ființa *noch-nicht* la cea *nicht-mehr* și de aceea nu există în sensul strict al cuvântului. „Acum”-ul prezenței eterne a ființei nu are de aceea nici o extensie temporală în sine: „nu a fost niciodată, nici nu va fi”. El nu este de asemenea nici un „mereu” care să trebuiască să fie exprimat prin prezența celor trei moduri ale timpului. Prezența eternă a sinelui șterge experiența istoriei.

Este însă plin de sens, ca ființa viitoare și trecută să poată fi măsurată prin ființa prezentă și să fie calificată ca ființa lui *noch-nicht* și cea a lui *nicht-mehr*? Oare ființa viitoare nu este una *posibilă* sau ființa lui *poate*? Oare ființa trecutului nu este și ea o ființă reală, ființa care a fost o dată, ființa care rămâne? Experiența istoriei ființei nu se poate face prin prezența eternă a ființei. Ea este permanent o experiență a non-ființei, a ființei lui *noch-nicht* și a lui *nicht-mehr*. Experiența ființei în timp dă posibilitatea de a experia nu doar ființialitatea ci în acest sens și ne-ființialitatea.

Cât de mult înțelegerea timpului ca prezent etern a amprentat gândirea științelor naturii a epocii moderne, a arătat-o Georg Picht prin noțiunea de timp la Immanuel Kant.<sup>10</sup> După cum la Aristotel, tot așa și la Kant timpul aparține lui *aisthesis* și este analizat în „estetica transcendențială”. El este „concepția pură”: *pur* deoarece el precede aprioric orice apariție posibilă; *concepție*, deoarece ea precizează forma, în care ceva ar putea în mod absolut să apară. Aceasta înseamnă: „timpul, deci, în care trebuie să fie gândite toate schimbările aparițiilor, rămâne și nu se schimbă; pentru că el este cel care ar putea să fie prezentat același ca fiind ființa succesiunii și concomitenței.”<sup>11</sup> La fel spune Kant în capitolul despre „Schematismul noțiunilor pure

<sup>10</sup> G. Picht, *op. cit.*, p. 365.

<sup>11</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B p. 224, în „Werke” editat de W. Weischedel, II, Darmstadt, 1956, p. 220-221: „deoarece schimbarea nu întâlnește timpul, ci doar aparentele timpului”.

ale gândirii”: „timpul nu aleargă, ci în el aleargă ființa schimbării. Deci timpul este el însuși neschimbabil și static, corespunzând în apariția neschimbabilității în Dasein, adică substanța, și în mod simplu se poate preciza urmarea și asemănarea aparențelor timpului”.<sup>12</sup>

Când tot ceea ce se apare are loc în timp, timpul nu poate să apară și nici nu este supus vreunei transformări. Nu timpul „curge în”, așa cum se spune, ci toate câte se întâmplă, „curg” în timp. Deci timpul este el însuși fără timp și permanent prezent și care rămâne etern. Timpul înțeles ca o condiție transcendentă pentru posibilitatea experienței, este prin aceasta o categorie a eternității, dacă prin „eternitate” se înțelege ceea ce este neschimbabil și pur prezent. Ca „gândire pură” timpul este o categorie a eului transcendent, pe care Kant îl pune în locul ființei pure a lui Parmenide.

Înțeles ca o gândire pură, sensul timpului un este ca o percepere a istoriei, ci ca o prezență a trecutului și viitorului, într-o prezență eternă, statică a înțelegerii și a celui care înțelege. Concepția temporală este observarea tuturor evenimentelor care sunt în același timp „sub specie aeternitatis”. Prin această înțelegere a timpului devine indiferentă deosebirea dintre timpurile „prezent” și „viitor”. Noțiunea categorială de timp pune trecutul și viitorul pe aceeași linie. Ireversibilitatea timpului nu se poate concepe. Aceasta presupune că evenimentele în timp sunt în principiu de aceeași natură. Numai atunci pot fi ele privite în același timp. Cea ce se întâmplă oare este real, în același timp? Este timpul o categorie a eternității sau este „temporalizat” prin anumite procese?

### § 3. Timpul creației

Augustin are în întregul capitol 11 din Confesiunile sale o meditație asupra timpului și a conștiinței temporalului.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 183, in ibidem p. 191 ș.u.

<sup>13</sup> A se vedea U. Duchrow, *Așa-numita noțiune psihologică de timp la Augustin în relație cu timpul fizical și cel istoric*, în rev. YthK 63, 1966, p.

Adresarea rugăciunii spre Dumnezeu și participarea la lectura sacră, schimbă și conferă locul pentru experiența timpului: „Doamne, a Ta este veșnicia. Oare nu știauși Tu deja, ceea ce eu Îți spun Ție, sau oare nu ai văzut Tu deja ceea ce se întâmplă în timp?”. Pomind de la aceasta el își pune problema: „Quid est tempus?”. El pune de asemenea problema cu privire la ființa timpului în facerea prezentă a eternității, care este modalitatea ființială a lui Dumnezeu și nu a omului. El preia întrebarea ontologică cu privire la sinele timpului, cum există la Parmenide, la Platon și la Aristotel, însă o pune într-o altă „situație a lui Dumnezeu”: Sinele divin nu se experiază în epifania prezenței eterne. Dumnezeu pune lumea și timpul față în față ca pe creaturile Sale. De aceea Augustin nu pune problema unității ființei și nici după unicitatea ei, ci începe cu reflectarea față de actul creației: „in principio fecisti coelum et terram”. Dincolo de Dumnezeu creator și distanța față de creaturi se precizează experiența Sa în timp și interpretarea acesteia.

Unitatea dintre eternitate și timp nu se află pentru el în prezentul etern, ci în Cuvântul creator al lui Dumnezeu, de la care provin toate, câte sunt. De aceea, timpul nu poate fi o categorie a eternității, ci trebuie să devină o confirmare a ființei create în diferențierea sa față de Ființa eternă a lui Dumnezeu. Dacă se pleacă de la aceasta, se pune întrebarea: „ce a făcut Dumnezeu înainte ca El să fi creat cerul și pământul?”<sup>14</sup> Augustin nu răspunde la aceasta printr-un răspuns ironic: „El pregătea iadul pentru cei ce dorea să scormonească tainele”. Deja în lucrarea sa, *De civitate Dei*, XI, 6, el spunea: „fără mișcare și fără schimbare nu există timp. În eternitate nu există nici o schimbare. Timpul nu apare deoarece nu apare creația și din creație reiese ființa schimbătoare.

„Fără îndoială, lumea nu a fost creată *în timp*, ci *odată cu timpul*. Ceea ce se întâmplă în timp, apărea atât ca fiind *după*

267 și T. Pierce, *Spatio-temporal relations in Divine interactions*, în „Scot. Journ. Of Theol”, 35, 1982, p. 1 – 11, J. Quinn, *The Doctrine of time in St. Thomas*, Washington, 1960.

<sup>14</sup> Confessiones, XI, 12, 14.

ceva, cât și *înainte de ceva*. Timpul de după este trecutul, timpul de dinainte de apariția lucrului este viitorul... lumea însă a fost creată odată cu timpul, când au fost create în ea și mișcarea schimbătoare”.<sup>15</sup>

În *Confessiones* el ajunge mai departe la aceste idei: timpul aparține creației. Dumnezeu a creat lumea nu *în*, ci *odată cu timpul*, deci El a creat și timpul odată cu creația. „Înainte” de creație există doar Creatorul și „înainte” de timp există doar eternitatea.

„Nu, Tu precezi timpurile nu ești în timp, altfel Tu nu treci dincolo de orice timp. Deci Tu depășești toate vremurile printr-o strălucire fără timp a eternității prezente permanente și Tu treci dincolo de orice viitor”.<sup>16</sup>

De asemenea, Augustin utilizează aici pentru noțiunea de veșnicie termenul de prezență veșnică: „Acum-ul tău este veșnicia, pentur că ziua ta de astăzi nu are un zori, după cum nu îi urmează un amurg”.<sup>17</sup> Timpul este prin aceasta o categorie a creației. Timpul există doar ca timp creat. Cum însă se poate înțelege *in principio* acel punct de coincidență dintre timp și eternitate în actul creației? Punctul de început al timpului cade în timp sau în eternitate? Augustin este de părere că punctul de început al timpului ar fi unul absolut și deci el ar cădea nu în timp, ci în eternitate. Dacă fără creație nu există timp, atunci Dumnezeu ar trebui să fie „Creatorul etern a întregului timp, înainte de orice timp” (30, 40). Dacă Dumnezeu este *creator aeternus*, nu ar trebui ca și creația Sa să fie eternă? Dacă Dumnezeu este *creator* din veșnicie, atunci El nu poate „să aibă” în nici un timp creația și deci nu ar fi creat-o „niciodată”.<sup>18</sup> Cum se pot gândi împreună în actul creator a lui Dumnezeu eternitatea și temporalitatea creației, fără ca una să o înlăture pe cealaltă? Între eternitate și timp nu există nici o trecere și nici o

---

<sup>15</sup> De civitate Dei, XI, 6

<sup>16</sup> Conf. XI, 13, 16

<sup>17</sup> Conf. XI, 13, 16.

<sup>18</sup> Conf. XI, 30, 40. a se vedea și 190, 12, unde Augustin ia în considerare apariția hotărârii voinței în Dumnezeu ca o contrazicere a eternității sale: „dacă exista voința lui Dumnezeu, atunci există și o creație, o voință pururi existentă, atunci, ar trebui ca și creația să fie la fel, pururi existentă?”.

împărtășire, deoarece timpul și eternitatea sunt definite antagonic. Va trebui să se plece de la faptul că abia autoschimbare a veșniciei face posibilă și dă spațiu timpului creator. Aceasta o spune și învățătura despre *hotărârea ființială a lui Dumnezeu cu privire la creație*. Întrebarea: ce făcea Dumnezeu înainte de crearea lumii și a timpului? nu este o întrebare fără sens. Ei i se poate răspunde astfel: înainte de crearea lumii, Dumnezeu plănuia să devină Creatorul ei, ca să fie preaslăvit întru împărăția Sa. În această hotărâre de sine se află singura trecere dinspre eternitate spre timp. Dumnezeu își retrace în acest plan esențial eternitatea Sa în sine, pentru a face lor timpului pentru creația Sa și pentru a lăsa creația în propriul ei timp. Între ființiala eternitate a lui Dumnezeu și timpul creației se află timpul lui Dumnezeu pentru creație fixat prin planul creațional.

Pentru Augustin diferența creațională dintre timp și eternitate înseamnă că timpul nu este o categorie a veșniciei, ci el este precizat prin schimbarea și prin mișcarea realității create. Timpul este forma creaturală a ceea ce există. Creația este trăită ca scurgere a timpului, care curge dinspre ființa lui noch-nicht a viitorului, prin ființa prezentului spre cea a lui nicht-mehr a trecutului. Dincolo de ființa pură a lui Dumnezeu se află ființa creată, legată permanent de neființă. De aceea, viitorul și trecutul sunt predicate ale ființei create. Augustin respinge argumentul eleat, după care neființa este de neconceput și de aceea, viitorul și trecutul în sensul strict al cuvântului nu există. Pentru aceasta el trebuie să renunțe și la înălțarea eleată a prezentului ca prezent al eternității. „Cum se poate vorbi doar de prezent, cum că el este, dacă el totuși nu va mai fi?”<sup>19</sup> El înțelege prezentul ca ceva temporal, nu etern: „pe drept îl numim pe acesta timp, deoarece el se scurge în neființare”. Apoi nu există în mod clar nici un punct fix în timp. Chiar și timpul, care se pare că durează mult, este de fapt doar o urmă a unei clipe trecătoare. Trăirea perisabilității tuturor lucrurilor în timp elimină pentru om orice punct static din timp și îi umple inima de „neliniște”.<sup>20</sup> Prin această neliniște omul își pune problema eternității lui Dumnezeu, care singură îi poate da omului stabilitate.

<sup>19</sup> Conf. XI, 14, 17

<sup>20</sup> Conf. XI, 12, 14 și 14, 17

Totuși noi comparăm și măsurăm timpurile. Noi percepem timpul în sufletele noastre: „nici viitorul și nici trecutul nu există și nici nu putem să zicem: sunt trei timpuri: trecut, prezent și viitor; mai bine ar trebui să se spună: timpurile sunt trei: un prezent din cele trecute, un prezent din cele prezente, un prezent din cele viitoare. Că aceste timpuri sunt o modalitate a Treimii în suflet, căci altfel văzut, el nu există: și anume, există prezentul celor trecute, adică amintirea (memoria); prezentul celor prezente, adică clipa (contuitus); prezentul celor viitoare, adică așteptarea (expectatio)”.<sup>21</sup>

Sufletul are capacitatea, ca prin amintire, clipă și așteptare, să unească timpul în sine, să le facă prezente și concomitente. El poate face aceasta doar nedeplin și doar la nivelul sufletului: amintirea nu readuce trecutul înapoi, ci doar prezintă impresii și imagini.<sup>22</sup> Așteptarea nu aduce viitorul însuși, ci doar anticipează experiențe și acțiuni viitoare prin imagini și reprezentări nedepline. Totuși amintirea reprezintă o anumită refacere a celor trecute în prezent. La fel și așteptarea prezintă o anumită creație nouă a viitorului în spiritele prezente. Căci prin amintire și așteptare sufletul intervine în cele devenite neființă și le cheamă în ființa prezentă. Puterea amintirii și cea a speranței sufletului pot fi numite în felul lor „creatoare”. În măsura în care spiritul creat al omului se extinde în timp și, prin amintire, clipă și așteptare, el pătrunde în ființa trecută, prezentă și viitoare, el participă la un etern spirit creator, și produce în sufletul omului *o relativă eternitate*, mai precis *o relativă concomitență* a ființei trecute, prezente și viitoare. În aceasta constă asemănarea omului cu Dumnezeu, că el în scurgerea timpului poate să își reprezinte în sufletul său unitatea timpului. Pe dreptate Augustin introduce în naiva socotire a modalității timpului *subiectul experienței timpului*, sufletul uman. Nu există trecut, prezent și viitor în sine, ci doar *trecutul prezent, prezentul prezent și viitorul prezent*. Sufletul care își amintește, care cunoaște și care așteaptă este punctul comun de legătură și unitatea timpului.

<sup>21</sup> Conf. XI, 20, 26.

<sup>22</sup> Conf. XI, 18, 24 și 28, 37.



Ca o concluzie la cele spuse se pun două întrebări lui Augustin, care pot fi discutate cu el:

1. Începutul timpului cade în timp sau în veșnicie? Dacă el cade în timp, atunci există timp înainte de timp, dacă el cade în eternitate, atunci timpul însuși este etern. Augustin înclină spre concepția de „creație eternă”, în măsura în care Dumnezeu este numit „Creatorul etern al tuturor timpurilor”. Karl Barth a încercat prin următoarea propunere să iasă din aporia lui Augustin: nu a existat timp înainte de creație. Înainte de creație este doar eternitatea lui Dumnezeu. Însă „eternitatea Sa se descopere în actul creației, ca dispoziția Sa pentru timp, ca pre-temporal, ca (sau *supra*-) con-temporal, ca post-temporal și ca atare ca izvor al timpului, ca Timp absolut și eminent”.<sup>23</sup> În actul creației „se expune” eternitatea lui Dumnezeu, „a Ființei pre-temporale, con-temporale și post-temporale”. Această idee a unei „dispoziții a Eternității pentru timp” este de folos, pentru că ea înseamnă că Dumnezeul etern poate fi unul din aceste diferite timpuri. Totuși El se anulează pe sine, dacă prin expunerea eternității se are în vedere doar o eternitate a clipei timpului, în sensul arătat de *pre*, *con* și *post*. El (n. tr. *timpul*) își are rădăcina în noțiunea de decizie esențială asupra creației. Deoarece prin această hotărâre apare timpul. Augustin a văzut și aici o aporie: este aceasta o decizie a voinței, atunci ea nu poate fi nici ființială, nici eternă și invers. Dacă însă veșnicia nu trebuie să excludă automișcarea Absolutului, atunci se poate trece mai departe la ideea de autodeterminare a Dumnezeului etern: în măsura în care Dumnezeu însuși este consacrat ca și creator al lumii temporale, El se prezintă pe Sine ca „pregătit” pentru timp. El realizează în timp creația Sa și dă acesteia de asemenea timp. Își retrace în Sine eternitatea Sa, pentru a da creației Sale timpul său. Între veșnicia Sa ființială și temporalitatea Sa creatoare se află *Timpul lui Dumnezeu* pentru creația Sa, fixat prin decizia creatoare, și prin aceasta spațiul deschis al timpului creației. Propoziția augustiniană, *creatio cum tempore*, se leagă doar de sinele temporal al creației. Expresia *creatio in tempore*, se poate lega dimpotrivă nu de timpul creat, ci planul creațional și de timpul

<sup>23</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/1, p. 75.

deschis al lui Dumnezeu. Dacă se face această deosebire, atunci este corect să se spună: *creatio cum tempore* – *in tempore* și se înțelege: Dumnezeu creează lumea *cu timpul ei* – *în timpul Lui*. *Mundus factus cum tempore creata in tempore Dei*.

2. Karl Barth numește timpul deosebindu-l de eternitate: „despărțire în sine în trecut, prezent și viitor, această scurgere a ființialității dinspre trecut, prin prezent, spre viitor”.<sup>24</sup> Direcția timpului pe care o oferă aici Barth, se opune celei propuse de Augustin. Acest lucru ne atenționează asupra unei probleme importante: După senzațiile noastre zilnice, timpul vieții noastre se scurge din viitor în trecut. Acesta este vectorul efemerității. În același timp noi numărăm anii invers, de la un început sau un mijloc al timpului spre un viitor fără sfârșit. Se pune întrebarea la Augustin: dacă fiecare viitor trece prin prezent în trecut, atunci trecutul nu are o întâietate ontologică față de celelalte timpuri? Ceea ce vine, aceea și trece, din așteptare devine amintire, din amintire uitare și la sfârșitul a tot ceea ce a fost este moartea. Ireversibilitatea scurgerii timpului din viitor în trecut transformă în principiu totul în trecut. Există trecutul trecut, trecut prezent și trecut viitor. Dacă unul dintre aceste timpuri va putea să aibă o apropiere deosebită față de eternitate atunci în această privință prezentul nu este, ci trecutul. Trecutul este sfârșitul tuturor lucrurilor.

Dacă totuși acesta este caracterul timpului, Dumnezeu a făurit creația Sa pentru moarte? Este oare timpul creat, *timpul morții*? Timpul creat nu stă oare în timpul lui Dumnezeu, Creatorul său? Ce sens poate avea creația trecutului? Dacă nu există moartea în soarta creației și nu în soarta păcatului, atunci existența creației nu se afirmă. Sufletului îi rămâne perspectiva plină de dor față de lumea de dincolo din eternitatea divină.

Trecutului nealterat al tuturor lucrurilor în scurgerea timpului, omul îi poate opune doar fuga din lume în eternitatea lui Dumnezeu.

Experiența lui Dumnezeu la Augustin este experiența distanței dintre Creator și creatură, dintre eternitate și timp. În ea el descoperă temporalitatea creatului și starea de creat a timpului.

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, III/1, p. 76.

Grație asemănării sale cu Dumnezeu, sufletul corespunde eternității divine, în măsura în care face prezent trecutul prin amintire, iar viitorul prin așteptare și fundamentează astfel o unitate relativă a timpului. Astfel experiența istoriei devine posibilă. Neființa devine perceptibil în viitor și trecut și se experiază ca o ființă prezentă. Fundamentală distanță dintre timpul creației și Ființa eternă a lui Dumnezeu, îl face pe Augustin să identifice timpul cu trecutul și timpul creaturii să-l califice ca fiind timpul morții. Aceasta nu este singura posibilitate să califici timpul prin ceea ce se petrece în el.

#### § 4. Experiențele timpului în economia divină

Tradițiile biblice relatează despre experiențele vieții și ale timpului în istoria lui Dumnezeu în legătură cu lumea, care este desemnată prin promisiune, legământ, salvare, mântuire și prin alte acte divine. Vom porni de la dezvoltarea conceptelor biblice, pentru a arăta la ele că experiența timpului este precizată prin ceea ce este fundamental în el, adică prin experiența lui Dumnezeu. Timpul nu este o categorie formală ce este utilizată similar la fiecare cuprins și se comportă în egală măsură indiferent. Timpul nu este niciodată gol, ci permanent el este «timp împlinit». Trebuie să se vorbească despre întâmplările însele, dacă se vrea să se înțeleagă timpul lor.

1) Israel a cunoscut mai întâi „perceperea kairologische a timpului”. Prezentările unui timp continuu, fără sfârșit, liniar și cele despre un timp absolut erau străine (n. tr. lui Israel). Fiecare eveniment are «timpul lui»: Este timpul pentru semănat și timpul pentru adunarea recoltei, timpul nașterii și timpul morții. (Eccleziast 3, 1-8). Fiecare eveniment își are momentul temporal definit și este cuprinsă în el «ceea ce se întâmplă nu există fără timpul ei iar timpul nu este conceput fără o întâmplare»<sup>25</sup>. De aceea a vorbit Israelul despre «timp» la plural. Nu s-a putut

<sup>25</sup> G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, 113, S. de Vries, *Yesterday. Today and Tomorrow: Time and History in the Old Testament*, Grand Rapids, 1975, pot fi considerate cele mai bune studii despre tema amintită

vorbi despre o unitate a timpului pentru că nici întâmplarea nu a fost omogenă. Timpul este marcat de întâmplări, nu invers. Timpul întâmplării este timpul trecător, oportun, în care evenimentul poate avea loc de la sine. Acesta corespunde și prezentărilor astrologice ale Orientului din acele epoci, după care timpurile pentru tot ceea ce s-a întâmplat sunt ordonate prin stele, însă Israelul în istoria *legământului cu Noe* nu a legat aceste timpuri de semănare și recoltă, de frig și cald, de zi și noapte de constelațiile stelelor, ci de la legământul și credințioșia față de Dumnezeu lui. „Cât timp va dura pământul...” în credința legământului cu Dumnezeu se garantează ritmul timpurilor și a lui Kairos pentru fiecare întâmplare. Legământul „o dată pentru totdeauna” a lui Dumnezeu cu creația fundamentează timpurile creaturilor.

2) Într-o a doua etapă, Israelul a dezvoltat o *înțelegere a timpului ca promisiune istorică*. Existential etern, Eternul care rămâne și Prezentul permanent se arată în experiența reîntoarcerilor veșnice ale Celui neschimbător, în cunoașterea repetărilor conform legii și în noțiunea de atemporal cu privire la generalitate. Israelul a avut experiența Dumnezeului său prin evenimente unice, istorice. Acest lucru este după *evenimentele promisiunii* lui Avraam, Isaac și Iacov, *momentul exodului*, în care Dumnezeu se arată și din care se prezintă lui Israel ca fiind Dumnezeul poporului. Exodul este înțeles ca fiind o *întâmplare unică*, care nu se mai repetă niciodată. În același timp el este înțeles ca un eveniment *o-dată-pentru-totdeauna*, prin care fiecare generație următoare a lui Israel se va desemna ca și generație a ieșirii (n. tr. din Egipt). Evenimentul exodului este deci un eveniment al trecutului, dar nu un eveniment trecut. Ca eveniment al trecutului, el marchează timpurile ce au urmat. Este un eveniment dechis-istoric. El stabilește timpul legământului Domnului cu Israel și deschide viitorul Israelului lui Dumnezeu.

Ca urmare, s-a trecut prin aceasta nu doar la relatarea acestui unic moment, ci la expunerea unui întreg șir de astfel de evenimente. Așa-numitele «rezumate ale istoriei salvării» (Det. 26, 5 ș.u., Iosua 24, 3 ș.u.) prezintă o istorie de dependență față de Dumnezeu. Cu aceasta a câștigat Israelul concepția unei șir

istoric succesiv. Istoria este redeschisă prin făgăduință și este împlinită prin experiențele pe care poporul le face prin promisiunea divină. „Istoria a existat pentru Israel atâta timp cât Dumnezeu a mers cu el ...Dumnezeu a fost Cel care, în varietatea de întâmplări, a stabilit continuitatea și de asemenea a păstrat năzuința spre țel în succesiunea temporală a evenimentelor.”<sup>26</sup> Fiecare eveniment singular este nou în mod surprinzător. Contextul și mesajul lui descoperă promisiunea lui Dumnezeu.

Forma cunoașterii și a împărtășirii istoriei promisiunii lui Dumnezeu poate fi numai prezentată doar prin *istorisire*, nu și prin noțiunea subsumată și generalizată.

Istorisirea face prezente evenimentele trecute, pentru a vesti pe cele viitoare. Ea trezește amintiri, pentru a fundamenta speranța. Încrederea trăită în Dumnezeu este repovestită pentru a crea în viitor o nouă speranță în El. Viitorul spre care îndreaptă promisiuni făcute și credincioșia trăită față de Dumnezeu, își are prioritatea sa în categoria timpurilor.<sup>27</sup>

3) Prin termenul-cheie «eshatologizarea gândirii istorice» (G. von Rad) poate fi descrisă experiența profetică a timpului. Chiar și profeții stau în tradiția alegerii și în istoria promisiunii față de poporul lor. Ceea ce îi deosebesc pe ei de operele istorice, este experiența prezentă a prăbușirii acestei istorii a salvării prin distrugerea Ierusalimului și prin noua sclavie a poporului. Acesta este pentru ei experiența discontinuității istoriei. În primul rând această trăire a prezentului lasă istoria trecutului să devină o istorie trecută. Pe de altă parte, viitorul, dacă există un viitor în istoria divină pentru popor, nu poate fi continuarea tradiției sau dezvoltarea continuă a trecutului. Elementul nou, care în mod sigur îl deosebește de orice exprimare de până acum cu privire la credința în Iahve, este – nu se poate evita termenul controversat – eshatologic.”<sup>28</sup> De aceea este «eshatologicul» desemnat prin promisiunea a ceva

<sup>26</sup> C.v. Rad, *op. cit.*, p. 119.

<sup>27</sup> Pentru a înțelege prezentarea *teologiei narrative* vezi expunerea rezumativă a lui J.B. Metz, *Glaube in Geschichte un Gesellschaft*, Mainz, 1977, p. 181 s.u.

<sup>28</sup> G.v.Rad, *op. cit.*, p. 125

noul din punct de vedere calitativ. Isaia. 43, 18: «Nu vă gândiți la ceea ce a fost înainte și nu vă mai uitați la cele vechi. Iată voi face ceva nou și este gata să se întâmple». Viitorul este o nouă creație divină, el nu este o reîntoarcere la origine și nici o continuare a trecutului. Istoria trecută și noul viitor, promis în mod profetic, nu se mai află în una și aceeași continuitate de timp, ci ele sunt contrastate prin „vechi și nou”. Ele devin două timpuri calitativ diferite. Unitatea lor constă doar în credințioșia față Dumnezeu, Cel care lasă pe cele vechi să se învechească și creează cele noi. Pe fundalul transcendental al credințioșiei față Dumnezeu, profetii descoperă acele analogii din trecut, prin care ei vestesc noua creație divină. Noua creație a lui Dumnezeu va aduce «noul Exod» (cum îl numește Deutero-Isaia), «noul legământ» (după Ieremia), «noul Rob al Domnului) (cf. Deutero-Isaia), «noua țară» și «noul Ierusalim», în fine, «noul Cer și noul Pământ» (Trito-Isaia). Ele descriu noua creație dumnezeiască cu ajutorul imaginilor vechilor timpuri apuse, dar le ilustrează prin culori frapante. Noul Exod va deveni o procesiune de sărbătoare și nu o evadare de noapte iar în noul Ierusalim va fi mai multă strălucire decât a fost în cel vechi. Actele vechi de mântuire ale lui Dumnezeu devin promisiuni ale celor viitoare. „Acolo unde Israel era scos afară, de către profetii lui, din aria mântuirii și a acțiunilor de până acum și unde era exclus din salvarea sa printr-o proiecție într-un Dumnezeu Care va veni, acest lucru se realizează în propovăduirea profetică eshatologică”.<sup>29</sup> Acțiunile vechi și noi ale lui Dumnezeu nu mai sunt concretizate într-un timp: noile implicații ale lui Dumnezeu au loc „în timpul Său”, „noul timp”. Viitorul așteptat transformă amintirea trecutului în propria sa preistorie și întemeiază continuitatea «în sens opus». În măsura în care Dumnezeu creează pe cele noi, Se reîntoarce în credințioșia Lui față de cele vechi.

4) O privire în *literatura apocaliptică* arată că, această experiență prezentă a rușii tuturor podurilor cu istoria divină trecută, poate să mărească diferența dintre trecut și viitor în dimensiunea cosmică. Prezentul și trecutul devin acest „eon al

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 132.

nedreptății și morții”, pe când viitorul devine acel „eon viitor al dreptății și al vieții”. Cele două  *timpuri ale lumii*  sunt puse față în față ca  *două puteri* , care determină tot ceea ce are loc în spațiul lor temporal. Ele sunt definite exclusiv în mod opozant, astfel că ele stau față în față precum moartea cu viața, pierirea cu salvarea, iadul cu cerul. Numai acel „deja acum” din acest eon al pieririi, cum îl prezintă Thora, împărtășește viața acestui nou eon către cei drepti din această lume a răului, împărtășindu-i cu viitorul mântuitor al unei alte lumi. În locul legii se plasează salvarea din timpul acestei lumi și participarea la cele viitoare. Altminteri, „nu este nici o viață adevărată în (aceasta) falsă” (Th. W. Adorno). Toate cele bune slujesc, din păcate, pentru stabilizarea răului sistem. Făcând abstracție de pozițiile personale din Thora, apocalipticii rămân doar ca „marea opoziție” (H. Marcuse), ca observare a înrăutățirii stării de acum și ca așteptare liniștită a viitorului unei noi epoci a lumii.

5) Concepția mesianică a timpului din Noul Testament presupune fără deosebire învățătura despre timpul apocaliptic. Pe fundalul celor  *două eonuri* , momentul hristic, moartea și învierea lui Iisus din morți, este perceput și propovăduit ca  *decisiva transformare a eonurilor* . Și aici timpul este determinat de evenimentul trăit al lui Dumnezeu. Crucificarea și moartea lui Iisus marchează sfârșitul vechiului eon. Învierea lui Iisus „din morți” revelează deschiderea noului eon al învierii și al vieții veșnice, chiar dacă numai în această unitate și pentru cei care cred în El. În acest sens Hristos este realmente „sfârșitul istoriei”, adică a acelei istorii, care este stăpânită de păcat, de lege și de moarte. Prin Învierea Sa se deschide noua eră a lumii, care nu se mai pierde: „dacă cineva este în Hristos, atunci el este o nouă creatură. Cele vechi au trecut. Iată, toate sunt noi” (2 Cor. 5, 17).  *Vechea existență*  a omului, marcată de puterea păcatului și de istoria morții, moare și este îngropată prin credința în moartea lui Hristos (Rom 6,4). Se naște  *noua existență*  a omului marcată de puterea dreptății și de vederea vieții eterne. Diferența calitativă dintre trecutul marcat de păcat, lege și moarte și viitorul bazat pe har, iubire și viață veșnică, este atât de puternic accentuată, încât nu mai există nici o continuitate dintre aici și acolo. Deosebirea față de înțelegerea

apocaliptică a timpului constă în faptul că în Hristos și în comuniunea cu El, acest viitor nou din punct de vedere calitativ a început în centrul acestui eon. Noua eră a lumii intră în timpul trecător al acesteia și se face pe sine ev al lumii, care își derulează ritmul său.

Prin venirea lui Mesia începe timpul mesianic. Chiar dacă Iisus a fost crucificat în neputință și prin Învierea Sa s-a arătat doar ucenițelor și ucenicilor Lui, totuși, acest timp mesianic este începutul noului eon, care se derulează sub acțiunile încă prezente ale vechiului eon. Determinarea timpului este arătată în Noul Testament prin utilizarea expresiei „apropiata”: Iisus propovăduiește „apropiata Împărăție” (Marcu 1, 15). Pentru Pavel „noaptea este pe sfârșite, ziua se apropie” (Romani 13, 12). După 1 Petru 4,7: „sfârșitul tuturor lucrurilor este aproape”. Noul eon, prin venirea lui Hristos, este deja propovăduit, el a ieșit deja și și-a început existența, dar încă nu s-a manifestat în totala sa mărire. Noi numim acest timp apărut al noii creații ca *timpul mesianic*, pentru că este timpul speranței fundamentate, totuși nu este timpul împlinirii universale, pe care îl numim *timpul eshatologic*.

Timpul mesianic este de aceea încă nu întru totul nou. Evanghelia mesianică, pe care o propovăduiește Pavel, preia „cele scrise mai înainte” (Rom. 15,4) și se reîntoarce în istoria făgăduinței făcute lui Israel. În istoria trecută a ne-mântuirii a existat permanent un fir roșu al promisiunii și al speranței salvării. În această măsură există un viitor în trecut. Evanghelia mesianică preia promisiunile și trăirea nădejzii lui Israel și o răspândește în lume. Prin aceasta, prin credința în Mesia Iisus se cheamă spre nădejdea în împărăția mesianică al Dumnezeului lui Israel, la care sunt așteptate toate popoarele. În Evanghelie, după cum se poate vedea în mai multe locuri, Domnul, Care vine, se grăbește spre propria Sa împărăție și își adună poporul Său. Viitorul noii lumi este deja prezent, dar abia ca început al chipului său, prin cuvânt și credință.

Ceea ce redă Pavel prin termenul de Evanghelie mesianică, prezintă Matei și Luca prin expresia *Thora mesianică predica de pe munte a lui Iisus*: prin comuniunea și în duhul lui Iisus Mesia și prin impunerea timpului mesianic se descoperă și se aplică dreptatea împărăției lui Dumnezeu. Ea nu mai este o povară de



nepurtat pentru oameni, ci o înțelegere de la sine și o mare bucurie. Această împărăție nu mai apare doar în exil ca o variantă față de o lume dușmănoasă, ci ea devine propria ei lume, ca Împărăția a lui Dumnezeu. De aceea, ea nu mai suferă nedreptatea, ci revine la propria sa casă.

Pe baza experienței prezentului Mesia, credința mesianică împarte timpurile după puterile care le-au stăpânit în:

*Trecutul*, căruia îi aparține ceea ce nu se mai află în prezența lui Mesia Iisus și nu mai acționează ca atare: păcatul, „legea” și moartea.

*Prezentul*, căruia îi sunt oferite toate câte sunt și acționează în prezența lui Iisus Mesia: harul, împăcarea, libertatea.

*Viitorul*, căruia în sunt dedicate toate care încă nu sunt trăite, dar care însă sunt *deja* nădăjduite: învierea din morți, mântuirea trupului și viața eternă.

Aceasta însă înseamnă că *prezentul* celui care crede nu mai este determinat de trecut, ci de viitor. Prezentul este liber față de trecut și se deschide față de viitorul lui Mesia. El este prezentul celor care vor veni. Credința creștină nu înlocuiește arhaica *înțelegere ciclică a timpului* printr-una modernă de tip *liniar*. Ea pune în locul acestora propria sa *concepție mesianică a timpului*, care deosebește viitorul și trecutul în mod calitativ și nu le mai pune pe aceeași linie.

6. Dacă rezumăm această scurtă pătrundere în tradiția biblică, atunci am putea constata că:

a. *Timpul momentului just* este determinat prin eveniment. Fiecare moment are timpul lui.

b. *Timpul istoric* este determinat prin exprimarea promisiunii și prin acțiunile credincioșiei față de Dumnezeu.

c. *Timpul mesianic* este determinat prin venirea lui Mesia și prin apariția noii creații în mijlocul acestei ere a lumii trecătoare.

d. *Timpul eshatologic* este determinat de ruperea profetică cu trecutul și prin anunțarea unui nou viitor total diferit.

e. *Timpul etern*, în sfârșit, va fi timpul noii și veșnicei creații în împărăția strălucirii divine.

Dacă ne uităm înapoi la diferitele experiențe calitative ale timpului și ale noțiunilor lui, atunci putem să descoperim

*continuitatea*, în măsura în care experiența temporală, pe care o avem de fiecare dată, le împlinește pe cele dinainte și le anulează. Atunci putem spune privind înapoi că permanent cele de dinainte fac trimitere spre cele care vor urma. În istoria divină timpurile și experiența lor sunt determinate permanent de ceea ce se întâmplă prin Dumnezeu. Ceea ce se întâmplă de la Dumnezeu își are acea orientare care pleacă de la început, de la creație spre împărăția veșnică. Căci Dumnezeu nu a creat lumea spre pieire sau spre moarte, ci spre slava Sa și deci spre *viața veșnică*. Această dimensiune a timpului în mod evident Augustin nu a observat-o.

### § 5. Timpuri îngemănate ale istoriei

Istoria la singular, scrisă în mare și fără indicarea subiecților ei, este în mod sigur unul din simbolurile profane fundamentale din epoca modernă europeană. Ea este în mod special una din tainele grele de descifrat ale spiritului german. În acest complex noi ne mărginim la anumite dimensiuni ale timpului și ale experiențelor temporale istorice, pentru a pricepe avantajele și granițele acestor simboluri moderne laice.

Simbolul profan al *istoriei* este explicat prin *imaginea progresului*. Noi oamenii înaintăm și progresăm și dacă avem o linie clară înaintea ochilor, atunci comparăm mergerea noastră cu o linie dreaptă. Pentru omul, care își urmărește scopul său, *trecutul* este ceea ce el lasă în urmă cu fiecare pas, iar *viitorul* este ceea ce îl face să se apropie de scop prin fiecare pas și, în fine, *prezentul* este pentru el doar o trecere de la trecut spre viitor. Trecutul și-l poate păstra doar parțial și temporal prin puterea amintirii, însă îl pierde imediat. Viitorul îl percepe prin fiecare pas pe care îl face înainte, pentru a-și atinge prin el scopul său. Prezentul abia dacă îl mai trăiește, deoarece el nu mai cunoaște nici o liniște și nici nu mai poate zăbovi (n.tr. pentru a-l sesiza). Acesta este permanent doar *un scop*, *o cale* și *un progres*. De aceea, pentru omul progresului nu mai există decât *un trecut* și *un viitor*. Fie că el însuși „se grăbește” prin timpuri, fie însă că timpul „se scurge” prin el, cum se spune,

lucrul rămâne evident. Ceea ce se poate vedea clar la omul progresului, se poate prelua din *societatea modernă*, în măsura în care ea este percepută în progresul individual sau comun, într-un proces unitar determinant.

Corespund aceste reprezentări societății în care trăim sau o agresează? Este ea proprie omului societății care se derulează? Respectă ea dreptul și demnitatea generațiilor viitoare? *Istoria* redată prin imaginea *progresului* este ea un instrument al *stăpânirii unei societăți, al unei clase sau a unei generații contemporane*, supunând și integrând pe toate celelalte (n. tr. societăți)? Nu este oare istoria, *prin progres*, de asemenea, un instrument a supunerii naturii sub voința și intențiile omului?

Ne lovim astăzi în mai multe locuri de marginile acestui simbol al lumii timpului modern. De aceea este necesar, ca să facem o diferențiere în cazul conceptului de *istorie* și să îl integrăm în conceptul mult mai mare al *naturii*. Vreau să realizez acest lucru mai întâi prin pluri-modalitatea timpului: să începem cu trecut – prezent – viitor, pentru ca ulterior să depășim limitarea istoriei prin sincronizarea timpului uman cu cel natural al ecosistemului „pământ”. În ambele orientări este vorba despre o *concepție perihoretică asupra timpului*, care se prezintă calitativ și deci nu se poate delimita cantitativ unul de celălalt.

1. Experiența realității ca „*istorie*” devine plină de sens și reală, abia în orizontul eshatologic al „viitorului istoriei”.

2. *Conștiința istorică* face diferență între trecutul prezent și prezentul trecut și le înlocuiește în așa măsură încât viitorul să poată fi descoperit în trecut iar posibilitățile trecute să poată fi redescoperite și să fie legate de viitorul prezent.

3. *Conștiința viitorului* face de asemenea diferențiere între viitorul prezent și prezentul viitor și le înlocuiește în așa măsură încât să se poată face deosebire între trecutul viitor și viitorul viitor. Din aceasta rezultă diferențieri teologice importante între *viitorul istoric și cel eshatologic*.

4. *Viitorul prezent* este orientat spre *sincronizarea* diferitelor timpuri istorice: diferitele istorii umane se topesc într-o singură istorie, într-atât încât prin interdependențele crescânde și conflictele apărute să apară „o umanitate”, ca subiect al

istoriei comune a oamenilor sau grupările dușmănoase de oameni să dispară împreună într-o catastrofă.

5. *Viitorul prezent* este orientat spre o *sincronizare* a perioadei istorice umane împreună cu ritmurile  *timpului natural*, cu ritmurile ecosistemului „pământ” și cu bioritmurile vieții umane. Ori istoria umană și cea a naturii intră într-o intenționată consonanță, ori istoria umană își găsește, în moartea ecologică, propriul sfârșit fără șansă de scăpare.

Cu aceste teze funcția *istoriei* nu se mai poate considera ca o paradigmă a teologiei moderne. Plecând de la acest punct mai sunt câte schimburi de funcțiuni de explicat, care prin această paradigmă au devenit importante astăzi.

### 1. *Experiența istoriei în orizontul viitorului ei*

Experiența modernă a realității, ca istorie, a luat naștere din revoluțiile industriale și politice ale epocii moderne euro-americe.<sup>30</sup> În secolul al XVIII-lea a început odată cu Bossuet și Voltaire „filozofia specială a istoriei”. Secolul al XX-lea a încercat să înțeleagă crizele revoluției franceze și șansele revoluției industriale cu proiectele mereu noi ale „istoriei universale” sau ale „istoriei lumii”. Istoria acestor idei este evidențiată suficient. În contextul nostru sunt importante următoarele elemente:

1) În măsura în care o lume umană, creată de om și schimbată de acesta, se detașează de lumea naturală, se pierde orientarea lumii umane către granițele cosmosului și ale ritmurilor naturii.<sup>31</sup> Devenirea istoriei umane nu mai corespunde devenirii naturii. Orientarea spre propriile speranțe și scopuri umane ia locul orientării spre natură. Nu se mai ia în considerare expresia „a trăi conform naturii”, așa cum învățau stoicii.

<sup>30</sup> Am prezentat acest lucru în mod detaliat în lucrarea *Theologie der Hoffnung*, München, 1964, cap. IV: „Eschatologie und Geschichte”, p. 210 ș.u.

<sup>31</sup> L. Landgrebe, *Das philosophische Problem des Ende der Geschichte*, în „Phänomenologie und Geschichte”, Gütersloh, 1967, p. 182 – 201; J. Moltmann, *Das Ende der Geschichte*, în „Geschichte – Element der Zukunft. Vorträge an den Hochschultagen der Evangelischen Studentengemeinde, Tübingen, 1965, von R. Wittram, H.-G. Gadamer, J. Moltmann.

Oamenii trăiesc astăzi după propriile lor reprezentări, ceea ce doresc ei să se producă prin acțiunile lor și ceea ce ei pot să aștepte de la acțiunile propriilor lor fapte. Cu cât omul se trăiește pe sine ca subiect istoric, cu atât el are nevoie de răspuns la întrebarea lui Immanuel Kant: „ce pot eu să sper?”<sup>32</sup> Problema viitorului istoriei este, de asemenea, problema sensului pe care momentele trăite și prelucrate îl au pentru scopurile și speranțele omului. Istoria se experimentează fără nici un sens dacă orizontul speranțelor și al țelurilor este întunecat. Invers, orizontul speranțelor și al țelurilor devine dubios, în momentul în care istoria trăită și prelucrată nu se mai leagă de om.

2) Prin detașarea lumii umane de mediul natural se pierde reprezentarea antică a timpului circular și al ritmurilor lui. Timpul liniar ia locul acelora. Diferitele experiențe și tradiții ale timpurilor vieții se leagă de formele lui abstracte și se integrează în ele. Timpul orar le califică pe toate în același mod. De aceea, în societatea industrială modernă, ceasul este măsurătoarea atotprezentă și atotputernică.

3) Prin dispariția lumii umane cu ajutorul celei naturale, apare *experimentul epocii moderne*, pe care Hegel îl salută ca pe „strălucitul răsărit de soare”, „care pune omul drept cap, adică îl poziționează în perimetrul gândirii, după care creează apoi cealaltă realitate”<sup>33</sup>, iar din partea criticilor conservativi dimpotrivă, (omul n. tr.) este „cel mai monstruos animal din abisul”<sup>34</sup> arzător. Dacă „civilizația științifico-tehnică” este *un experiment al oamenilor*, atunci ea se poate concepe ca un *proiect uman*.<sup>35</sup> Un proiect va fi urmat atâta timp, cât speranțele, pe care le induce, experiențele care se pot face cu el, nu sunt fundamental deziluzii. Experiențele ar putea să reinterpreteze din nou speranțele, iar prin orientările care s-ar putea face pe

<sup>32</sup> A se vedea P. Ricoeur, *La liberté selon l'espérance*, în : „le conflit des interprétations. Essais d'hermeneutique”, Paris, 1969, p. 393 – 415.

<sup>33</sup> G.W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, „Werke” XI, p. 557.

<sup>34</sup> A. Vilmar, citat după R. Strunk, *Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution*, Mainz – München, 1971, p. 236.

<sup>35</sup> Despre noțiunea de *proiect* a se vedea R. Garaudy, *Le projet espérance*, Paris, 1976.

baza noilor experiențe să se aducă corecturile de rigoare. Însă acest proces ermeneutic păstrează continuitatea. El presupune că pentru drumul propus nu mai există nici o alternativă. Ambivalențele viziunilor despre viitor, care însoțesc experimentul epocii moderne, prezintă deja o îndoială în acest caz. Nu este clar nici astăzi cât de mult crizele în experimentul epocii moderne mai conțin șansa unei reîntoarceri și când acestea devin semne preliminare ale unei inevitabile catastrofe. În măsura în care *istoria* este transformată într-un simbol profan fundamental, situația lumi nu va fi niciodată mai bună din punct de vedere al progresului, ci dimpotrivă, mai critică.

Aceasta se poate recunoaște deja în teoretica aporie internă, cu privire la conceptul de *istorie*: cum se poate recunoaște *istoria* ca o unitate, dacă nu există nici un subiect singular al istoriei? Cum se poate gândi *istoria* ca o totalitate, de vreme ce viitorul nu se cunoaște și de asemenea totalitatea este fie neomogenă, fie nu există? Cum se poate gândi *istoria* în mod absolut, de vreme ce fiecare se concepe ca pe o ființă în *istorie* și nu ca existând față în față cu ea?

Aceste probleme generale ale experimentului istoriei se văd de asemenea în dimensiunile singulare ale timpului și în experiențele temporale din cadrul acestui experiment. Istoria este percepută în diferențierile dintre prezent și viitor, dintre prezent și trecut și dintre viitor și trecut. Liniarizarea modernă a timpului a prezentat aceste diferențe totuși printr-o linie a timpului T-P-V (n.tr. Trecut-Prezent-Viitor), pentru a le reduce doar la „Relațiile înainte-după”.

*Concepția istorică despre timp* nu poate lucra însă cu prezentarea unidimensională a timpului, deoarece nu este vorba doar de un singur proces în timp. Nu există trecut, prezent și viitor cu conținuturi schimbătoare, așa cum apare în istoria universului, ci mult mai mult, este vorba despre diferite trecuturi, prezenturi și viitoruri ale anumitor evenimente istorice.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> P. Miller, *Temporal concepts: A schematic analysis*, în „Process Studies”, 9/1, 1979, p. 22 – 29, aici p. 26.

Putem desemna trecutul ca fiind nu numai o preistorie a propriului prezent, ci el trebuie să fie asumat ca și un prezent trecut, împreună cu propriul lui trecut și viitor. Trebuie atunci să facem diferența dintre viitorul aceluia prezent trecut și prezentul care provine din el. Prezentul prezent are ca premisă nu numai prezentul trecut ci și din viitorul prezentului trecut. Din speranțele și din diferitele probabilități ale prezentului trecut s-a creat ce astăzi noi numim prezent.

Analog a ceea ce s-a spus mai înainte, trebuie să fie făcută diferența între *viitorul prezent*: un câmp de reprezentare a speranțelor, a temerilor, a scopurilor divergente și un preambul al posibilităților știute sau probabile, și prezentul viitor: o realitate, care reiese din ea. Nici prezentul prezent nu este identic cu viitorul prezentului trecut, nici prezentul prezentului viitor nu poate fi la fel cu viitorul prezent.

Deja Augustin a reflectat asupra timpurilor, astfel că el a vorbit despre trecutul prezent (TP) în *memoria*, despre prezentul prezent (PP) în *contuitus* și despre viitorul prezent (VP) în *expectatio*<sup>37</sup>. George Picht<sup>38</sup>, A.M. Klaus Müller<sup>39</sup>, Arthur Prior<sup>40</sup>, Niklas Luhmann<sup>41</sup>, Remburt Koselleck<sup>42</sup> și Erich Jantsch<sup>43</sup> au definit mai departe aceste modalități temporale. Noțiunea de timp liniar cuprinde doar simple evenimente care se derulează. Dacă aceste evenimente sunt puse în rețeaua unor relații de schimb sau de multiple acțiuni, atunci trebuie să se dezvolte o rețea de timp, în care timpul liniar și cel ciclic să fie combinate. În procesul de feed-back, de exemplu, prezentul se

<sup>37</sup> Augustin, *Confessiones* IX, 20, 26.

<sup>38</sup> G. Picht, *Hier und Jetzt: Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, Stuttgart, 1980, V, 17: Die Zeit und die Modalitäten, p. 362 – 374.

<sup>39</sup> A. M. Kl. Müller, *Die präparierte Zeit*, Stuttgart, 1972.

<sup>40</sup> A. Prior, *Past, Present and Future*, Oxford, 1967.

<sup>41</sup> N. Luhmann, *Weltzeit und Systemgeschichte*, în *Soziol. Aufklärung* 2, Opladen, 1975, p. 103 – 133.

<sup>42</sup> R. Koselleck, *Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen*, în R. Koselleck/W.D. Stempel, „Geschichte – Ereignis und Erzählung, München, 1973; D.M. Lowe, *Intentionality and the Method of History*, în M. Natanson, (ed.), *Phenomenology and the Social Sciences*, Toronto, 1979, p. 103 – 130.

<sup>43</sup> E. Jantsch, *Die Selbstorganisation des Universums*, München, 1982, bes. 315 ș.u.

reîntoarce asupra viitorului trecut pentru a-și crea viitorul propriu.

Timpul liniar:  $T$  (trecut)  $\rightarrow$   $P$  (prezent)  $\rightarrow$   $V$  (viitor)

Istorizarea timpurilor este:

la Augustin:  $TP \rightarrow PP \leftarrow VP$

în matricea timpurilor  $TT \leftarrow TP \leftarrow TV$

$VT \rightarrow VP \rightarrow VV$

În sistemul de rețea al timpurilor:  $TP \rightarrow PP \leftarrow VP$

$\downarrow \qquad \downarrow$   
 $TP \rightarrow PP \leftarrow VP$

$\downarrow \qquad \downarrow$   
 $VP \rightarrow PP \leftarrow VP$   
 etc.  $\rightarrow V$

Ceea ce se mișcă în istorie, este prezentul temporal cu trecutul și viitorul lui. Dar ce îi face să se miște? Trebuie să fim atenți, întrucât, „împingerea lor” poate continua; atâta timp cât prezentul nu împlinește viitorul prezentului trecut, atunci se poate recunoaște faptul că *viitorul ca și prezent* se întinde permanent peste *viitorul ca și experiență*. Acestea toate, amintite, cunoscute sau care se cer a fi cunoscute, prezentări ale viitorului transcendental, noi le numim *viitorul eshatologic*. El nu este perceput ca și istorie futuristă, ci ca și viitorul istoriei. Ca viitor al istoriei, el este viitorul trecutului, precum și al prezentului și al viitorului. În măsura în care el este izvor și sursă a timpului istoric. „Fenomenul primar al propriei temporalități ca sursă, este viitorul”.<sup>44</sup>

## 2. Istorizarea trecutului prezent

*Istoria*, pe care o întâlnim, în orice caz, în limba germană, ne duce la o concepție ambiguă dintre termenii „Geschichte” și „Histoire”, al evenimentului care a avut loc și reprezentarea lui. În aceasta se află mai multe elemente ambigue: întâmplarea, experiența trecută ale acesteia, aducerea în prezent al întâmplării petrecute mulțumită amintirii și a descoperirii științifice ale

<sup>44</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1957, § 74: Die Grundverfassung der Geschichtlichkeit, p. 382-392, citat p. 392.



prezetului trecut „precum într-adevăr s-a petrecut” (Lvon Ranke). Noi cunoaștem istoria cel puțin prin această semnificație multiplă, ca întâmplare, cunoaștere, tradiție sau ca istorie.

Aici pe noi ne interesează corelarea dintre tradiție și istorie, întrucât descoperirea istorică a prezentului trecut a fost și va rămâne mereu critic legată de actualizarea acestui trecut prin tradiții. Critica istorică dezbină continuitatea indubitabilă a trecutului și a prezentului, precum este prezentată în tradiții, în așa fel încât să releve diferența dintre trecut și actualizarea lui, precum și să facă contingent și hotărâtor corelarea dintre prezent și trecut.<sup>45</sup>

Critica istorică a început cu redescoperirea legendelor dominatoare ale puterilor religioase și politice prin descoperirea genezei lor. „Adevărata critică a dogmei este istoria ei”<sup>46</sup>. Prin cunoașterea relativității lor istorice și a contingenței lor, oamenii prezentului câștigă eliberarea de tradiții și de proveniența lor pentru formarea viitorului lor propriu. „Presiunea pe care tradițiile o fac asupra comportamentului nostru, este eliminată în istorie prin știința istorică progresivă”<sup>47</sup>. „Conștientizarea istorică distruge ultimele lanțuri, pe care filozofia și știința naturii nu au putut să le distrugă. Omul stă deci întru totul liber”.<sup>48</sup> Dacă această eliberare a oamenilor este oare o eliberare de gândirea și de judecarea trecutului prin interesele prezente, pe care comportamentul istorico-critic le orientează spre trecut, atunci acest lucru nu trebuie să conducă spre o percepere neistorică a prezentului.

Precum a observat și Ernst Troeltsch, *relativismul* istoric are întotdeauna *absolutismul* subiectului prezent ca premisă și consecință. Critica istorică poate deci eradica pretențiile absolute ale puterilor tradiționale, evident greu dar numai în

<sup>45</sup> R. Wittram, *Zukunft in der Geschichte*, Göttingen, 1966; R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Systematic geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, 1979. tot aici iau propriile idei ale lui W. Benjamin, *Illuminationen*, Frankfurt, 1961, p. 268 – 280.

<sup>46</sup> D. Fr. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre*, I, 1840, p. 71.

<sup>47</sup> M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München, 1947, p. 31.

<sup>48</sup> W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VIII, p. 225.

absolutul prezentului. *Relativismul* în imaginea istoriei și *pluralismul subiectiv* merg mână în mână.

Dacă, mai departe, critica istorică explică tot ceea ce este trecut, care actualizează diferitele tradiții, ca pe un trecut, atunci acest trecut va fi ordonat într-un trecut al actualului prezent. În acest lucru este integrat un anumit imperialism al prezentului actual față de prezentul anterior. Nu este vorba, în final, despre o pierdere a imaginii trecutului care definește de fapt viitorul. Trecutul este mai mult decât un prolog al prezentului.

Această aporie ale istorismului modern sunt reduse la o latură, dacă pe de o parte, *trecutul prezent* (felul conștient sau inconștient al trecutului) va deveni critic cu *prezentul trecut*, după cum este cunoscut pe baza reconstruirii istorice ca ceea ce „este realmente prezent”, pe de altă parte se poate compara cu propriul viitor și cu propriile posibilități, care se leagă de acest prezent trecut. Atunci tradițiile și dogmele vor fi relativizate critic. Atunci posibilitățile nerealizabile, eliminate sau încă ne-percepute ale prezentului trecut vor fi reluate și vor fi integrate în prezentul prezent. Viitorul în trecut aduce o prospecție inevitabilă în retrospectiva istorică<sup>49</sup>.

Un bun exemplu în acest sens este rolul pe care l-a avut Thomas Müntzer și războiul țărănesc german din 1525 în conștiința istorică: 300 de ani la rând amintirea acestui capitol întunecat al reformei lutherane și a dominației feudale germane este oprimat și dat la o parte. Abia odată cu revoluția franceză, când speranța spre „libertate – egalitate – fraternitate” a ieșit la orizontul prezentului viitor, a scris Friedrich Schiller drama sa „Wilhelm Tell”, iar ideile de libertate au apărut din lupta camarazilor de jurământ elvețieni: „popor liber pe pământ liber”. Când în revoluția civilă din 1848 probabilitățile suveranității poporului și a democrației în Germania au devenit

---

<sup>49</sup> Cu privire la „viitorul în trecut” E. Bloch spune în lucrarea sa, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1959, p.7: „Separațiile marcante dintre viitor și trecut frapază în așa măsură, încât viitorul încă nedevenit se vede în trecut, este de asemenea observabil în el sau chiar moștenit, este transmis ca un trecut împlinit în viitor”. Cu privire la chemarea spre analiza lui E. Husserl a conștiinței timpului a se vedea de asemenea D.M. Lowe, *History of Bourgeois Perception*, Chicago, 1982, cap. 2 „Temporality”, p. 33 și urm. (...)

reale, și-au adus aminte de speranțele eșuate ale țăranilor din 1525 și au fost reluate în considerare. Frederick Engels a scris între 1848 și 1849 prima istorie a războiului țăranesc. Cel care multă vreme a fost condamnat ca „răsculat”, Thomas Müntzer, a fost desemnat cu onoare în 1921, de către Ernst Bloch, ca „primul teolog al revoluției”.

*Conștiința istorică* are cel puțin aceste două componente: *istoria critică* este critică pentru actualizarea trecutului în tradițiile lui și legat prin instituțiile lui, în măsura în care ele sunt comparate cu prezentul trecut, care din punct de vedere istoric este cercetat științific.

*Cercetarea istorică* pune problema viitorului acelui prezent trecut, care a fost întrerupt, oprimat și chiar uitat. Interesul criticii istorice a tradițiilor este libertatea subiectului prezent. Interesele cercetării istorice ale viitorului în trecut este mereu marcat de întrebările despre viitorul prezent. Atunci poate „istorismul societății noastre contemporane să fie desemnată ca un reflex al viitorului ei”<sup>50</sup>

Soluționarea pretenției tradițiilor de a fi absolute și cea a pretenției absolute a subiectelor prezente, nu conduc toate spre un relativism sceptic general, ci spre un *relaționism* viu a unei rețele de relații multidirecționale. Interesul pentru aceste legături este marcat de speranțele și temerile, pe care scopurile și datoriile *viitorului prezent* le amprentează. Odată cu acestea, chiar și peste viitorul trecutului moartea va fi hotărâtoare. Speranța eshatologică în viitor se fondează permanent pe comunitatea istorică către înapoi. Simbolul biblic al deschiderii eshatologice spre viitor, „învierea morților”, relevă speranță pentru trecut. Pe bună dreptate stă scris pe monumentul Yad Vashen din Ierusalimul:

„Uitarea conduce spre surghiun,  
Amintirea grăbește salvarea”.

<sup>50</sup> N. Luhmann, *op. cit.*, p. 252, apud K. Löwith, *Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart, 1966, p. 155.

### § 3. Futurizarea viitorului prezent

Precum este istoria așa este și viitorul: ambiguu. Cele mai multe limbi europene oferă două posibilități de a vorbi despre viitor: *Futurum*-ul desemnează *ceea ce va fi*, *adventus*-ul arată dimpotrivă *ceea ce va urma*. Limba engleză și cea germană au doar o singură posibilitate: *Future*-ul englezesc provine din latinescul *futurum*, iar germanicul *Zukunft* provine din latinescul *adventus*, *parusia* în limba greacă.<sup>51</sup>

Viitorul, înțeles ca *futur*, este ceea ce devine din trecut și prezent. Este o formă a procesului de devenire al lui *physis*. Înțeles ca *futur*, nu dă viitorului nici o speranță, cum că s-ar putea transmite conștiința care rămâne. Căci ceea ce încă nu este nu va mai fi odată și odată. Înțeles ca și *futur*, viitorul nu este altceva decât un trecut viitor. Procesul este ireversibil: din viitor se ajunge la trecut, însă din trecut nu va mai ajunge niciodată la viitor. Futurul devenirii oferă motiv și fundament pentru dezvoltare și planuri, pentru prognoze și program însă nu pentru o speranță care să rămână.

Futur-ul, înțeles ca și viitor, desemnează dimpotrivă ceea ce vine în prezent. Evenimentul desemnat prin „Zu – kunft” prezintă un eveniment care nu se dezvoltă din prezent, ci îl confruntă pe acesta cu *noutatea* de a fi bun sau rău. *Parusie* înseamnă în limba greacă prezent, venire. Cuvântul nu este utilizat în Noul Testament pentru a desemna trecutul sau prezentul lui Hristos, ci permanent venirea promisă și așteptată a Lui întru slavă. În momentul în care acest termen este tradus prin cuvântul „*zukunft*”, el primește un sunet mesianic, advent. El face trimitere spre ceva care vine, care nu va mai merge niciodată și nici nu va mai dispărea, ci rămâne. Aceasta este clipa, despre care Faust al lui Goethe putea să spună: „rămâi totuși, ești așa de frumoasă”. Aceasta este lumea nouă, care rămâne, lumea speranței iudeo-creștine.

Oare ce se întâmplă în momentul în care acest *Zukunft* ia locul lui *futur*? În cartea Apocalipsa cap 1, 4 se pune realmente

---

<sup>51</sup> Pentru aceasta vezi J. Moltmann, *Zukunft als neues paradigma der Transzendent*, în „*Zukunft der Schöpfung*”, München, 1977, p. 9 – 25. De asemenea, E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, München, 1965; G. Sauter, *Zukunft und Verheissung*, Zürich, 1965, p. 154.

acest *zukunft* în locul lui *futur*. Astfel se spune în acel loc: „pace Celui care este și Celui care era și Celui care vine”. Se aștepta ca să se spună: „...Celui care va veni”. În *futurum-ul* lui „a fi” s-a pus *futurum-ul* lui „a veni”. Noțiunea temporală tradițională este schimbată prin aceasta într-un al treilea membru hotărâtor. Ființa lui Dumnezeu se află în *a veni*, nu în *a deveni*, de aceea nu se uită ideea de venire. Dacă acel „Werden” al lui Dumnezeu se leagă de acel „Zukunft” din această perspectivă teologică, atunci Ființa lui Dumnezeu se înțelege eshatologic iar viitorul capătă sens teologic. Dacă acest „Zukunft” este înțeles teologic, atunci acest viitor capătă o transcendență perenă și face din fiecare prezentă un prezent trecător. *Zukunft* devine prin aceasta paradigma transcendenței. Trecutul și viitorul nu mai pot fi în mod liber concepute ca fiind liniare, ci ele sunt calitativ diferențiate. Este diferența dintre „vechi” și „nou”.

Viitorul nu mai este acea anticameră a prezentului de până acum, ci el este antreul transcendent, de asemenea, al celor prezente care au trecut. Este deci un viitor trecut, un viitor prezent și unul viitor. Viitorul eshatologic cuprinde toate aceste trei moduri ale timpului. Din deosebirea teoretică dintre *Futur* și *Zukunft* rezultă în procedura practică a viitorului deosebirea dintre *Extrapolation* și *Anticipation*. Există tendințe și linii de dezvoltare în trecut și prezent, care se pot *extrapola* în viitor.<sup>52</sup> Printr-o astfel de extrapolare viitorul este transformat într-un prezent alungit. Această continuare a prezentului slujește la Stabilizarea comportamentului actual în cadrul posesiei și al puterii, căci numai cel ce poate exersa puterea, poate face planuri și este interesat în extrapolare.

Reactualizarea și extinderea prezentelor comportamente nu crează un viitor real, ci înlocuiesc mai mult posibilitățile alternative ale viitorului. Extrapolările nu tratează viitorul ca pe un câmp deschis al posibilității lor, ci ca pe o realitate stabilă prin trecut și prezent. Acest lucru este de fapt utopic: El crează o periculoasă orbire apocaliptică a oamenilor în sistemul modern.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> J. Moltmann, *Hoffnung unde Planung*, în „Perspektiven der Theologie”, München, 1968, p. 251 – 268.

<sup>53</sup> Extrapolarea nu poate fi principiul eshatologiei creștine. Acest lucru este prezentat critic de către K. Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen. Schriften zur Theologie*, IV, 1964, p. 401 – 428;

Înțelegerea futur-ului ca viitor, corespunde dimpotrivă *anticipației*, prin care oamenii se poziționează în cele care vor veni; fie că acest lucru se realizează prin teamă și groază, fie prin speranța în fericire. Fiecărei percepții a celor necunoscute aparțin viziuni care fac trimitere spre viitor, imagini anticipative și reprezentări de acest sens. Fără *conștientizarea anticipativă* nu am percepe nimic din ceea ce este în viitor.<sup>54</sup> În conștientizarea anticipativă ne orientăm spre cele din urmă: spre noroc sau ghinion, spre viață sau moarte. Ultimul lucru din experiența noastră este primul din așteptarea noastră.<sup>55</sup> În lumina sa este percepută și valorizată ceea ce ar putea veni asupra noastră și ceea ce cu adevărat va veni.

În practică, corelăm anticipația și extrapolația permanent într-un singur act, întrucât noi legăm speratul sau temutul cu ceea ce noi susținem că este posibil și întâmplător. În câmpul planurilor și a programelor noi corelăm *viitorul dorit* cu viitorul posibil de purtat și, probabil, dătător de putere.

Viitorul sperat, dorit, anxietat sau primejdios, ating întotdeauna, ceea ce ține de om în profunzimea lui, spre ceea ce se îndreaptă el prin existența sau prezența lui.

În diferitele orizonturi futuristice ale prezentului, fie propriul prezent trecut sau un prezent necunoscut, urmele acestui viitor eshatologic pot fi cunoscute. Aceasta are legătură cu faptul că timpul este însuși un simbol real al etern-viitorului. De la el sunt întipărite cunoștințele temporale umane. Nici un orizont actual, orientat spre viitor, nu este identic sau identificabil cu viitorul. Viitorul eshatologic nu poate fi dogmatizat. Deosebirea critică dintre viitorul prezent și viitorul istoric menține aceste diferențe.

---

H. Berkhof, *Gedronde verwachting*, Leiden, 1967, v. M. Heideger, *Holzwege*, apud *ibidem*, p. 301: Orice istorie ia în calcul cele viitoare prin imaginile trecutului lor, marcate în prezent. Istoria este o permanentă distrugere a viitorului și a legăturilor istorice în momentul împlinirii lor”.

<sup>54</sup> E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Zweitenr Teil: Das antizipierende Bewusstsein, p. 49 – 394.

<sup>55</sup> Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Heidelberg, p. 154, Zweiter Teil: Drittes Buch, 170.

#### § 4. Sincronizarea timpurilor istorice

Într-un mod mărginit și provizoriu *viitorul prezent* desemnează întotdeauna speranța și sarcina istoriei. Aici trebuie să pătrundem mai adânc și să cugetăm la cele două sarcini, întrucât, fără împlinirea lor în perspectivă, omenirea nu va mai avea un viitor.

Noi desemnăm una dintre aceste sarcini ca fiind sincronizarea diferiților timpi istorici, în care au trăit și încă mai trăiesc oamenii. Înainte, popoarele au avut istoria la plural: fiecare popor, fiecare cultură, fiecare religie și-au avut trecutul și viitorul, care au marcat prezentul lor. Nu a existat niciodată în realitate o istorie a lumii, ci doar istorii diverse ale oamenilor de pe acest pământ. Dacă s-a vorbit despre o *istorie a lumii*, atunci a fost întotdeauna corelată cu permanenta pretenție de dominare. Această idee a fost un instrument al imperialismului unui popor, unei culturi sau unei religii, care a încercat să comande restul lumii prin dictatura timpului ei. Chiar și conceptul de „*istorie*” este un instrument de dominație european-americo-rus. Făcând abstracție de acest lucru, prin pericolul autodistrugerii crescând al omenirii, apare astăzi un subiect singular al istoriei.<sup>56</sup> În afară de acest lucru, un subiect singular al istoriei este constituent prin primejdia crescândă al autodistrugerii umanității. Dacă cu privire la autodistrugerea nucleară a lumii se pune această alternativă dificilă „o lume sau nici o lume”, atunci ne confruntăm cu val de cultură ciudată: dacă mai întâi pornim astăzi de la aspectul negativ, al amenințării reciproce, al distrugerii globale, atunci avem pe mai departe trecutul și viitorul expus la plural, însă speranța și viitorul doar la singular. Dacă mai există pentru omenire un viitor comun, atunci mai există și o supraviețuire în pace. Pacea mondială este condiția fundamentală pentru supraviețuirea umanității. Cum va arăta această comunitate umană? Cine o va defini?

<sup>56</sup> Am în vedere acest lucru în sensul unei „Hermeneutici a pericolului” (J.B. Metz), apud W. Benjamin, *op. cit.*, p 270, unde se spune: „aceasta înseamnă a se împuneri printr-o amintire, așa cum strălucește ea în momentul pericolului”

Definirea negativă a unității oamenilor prin primejdia iminentă a distrugerii nucleare făcută de superputeri arată necesitatea creării unei unități a omenirii. În fond, umanitatea este descrisă prin pericolul, văzut ca un *obiect comun* al distrugerii totale, dar ea nu este luată în considerare ca un *subiect comun al supraviețuirii*. Este de aceea necesar să descoperim în pericolul apocaliptic, salvarea. Salvarea poate veni numai din comuniunea speranțelor la viață și din solidaritatea voinței pentru construirea unei lumi pașnice. Datorită voinței, care inspiră această speranță, trebuie ca pe toate planurile să apară o legătură între blocurile și națiunile acestui pământ. Trebuie să existe întotdeauna forme mai înalte de comunicare, pentru ca umanitatea să fie astfel organizată într-o zi în așa fel, încât să devină subiectul propriei sale istorii și să-și definească viitorul ei propriu. Categoria primejdiei, în care se regăsește și viitorul, reprezintă cadrul pentru categoria viitorului, în care trebuie să fie dezbătută.

Pe noi ne interesează această relațională trecere, de la gândirea interioară a propriei istorii, la conceperea unei istorii comune, în interiorul unei comunități necesare a omenirii. Este trecerea dinspre gândirea particulară înspre gândirea universală. *Gândirea particulară* este, în situația actuală o lumii, o *gândire schismatică*, întrucât ea nu acceptă comunitatea, care este necesară și posibilă. O astfel de gândire este interesată în modul agresiv de căutare a propriei identități, prin delimitarea de tradiții diferite și străine. În teologie, acest profil nevrotic al fost prezentat secole de-a rândul prin așa-numita „teologie a disputelor”. Trecerea dinspre „teologia disputelor” înspre „teologia ecumenică”, este calea prin care se trece de la mărginirea față de alții, spre contribuția proprie neschimbătoare pentru o viață comună și viitoare.

Dacă se respectă această cale, atunci se citesc celelalte istorii și tradiții nu doar prin prisma particularității lor, ci și din punctul de vedere al comunității ecumenice. Mărturiile tradițiilor pot fi citite chiar dacă sunt evanghelice, catolice sau ortodoxe. Trebuie să fie astfel citite încât ele să releve contribuția lor la o comunitate ecumenică. *Gândirea schismatică* păstrează partea ei proprie ca pe ceva ce este total, deplin.



*Gândirea ecumenică* își menține propriul său întreg, ca pe o parte a comunității. Ceea ce se realizează în cadrul ecumenismului creștin, ar trebui să fie exemplar pentru ecumenismul religiilor și culturilor și pentru comportamentul ecologic și politic de pe tot pământul.

### § 5. Sincronizarea timpului istoric și a timpului naturii

De la începutul experimentului timpului modern, istoria și natura au fost întotdeauna definite ca fiind antitetice. Din acest lucru s-a câștigat despre natură doar o impresie statică, de revenire și de ciclicitate, și a rezervat *istoriei umane* cunoașterea timpului, a schimbării, a contingenței, a posibilităților. S-a creat o concepție fără istorie despre natură și părere fără natură a istoriei.

În concepția modernă a istoriei lumii natura are un rol marginal.

Comportamentul om-natură a fost descris de la Francis Bacon încoace ca pe o relație de stăpân-sclav.<sup>57</sup> Experimentul modern al *istoriei* a fost constituit pe această reprezentare. Consecințele catastrofale ale disocierii istoriei umane de cea a naturii, în afara și înăuntrul oamenilor aflați în „criza ecologică”, nu este nevoie să fie descrisă. *Creațiile* istoriei umane au condus până acum numai spre epuizarea naturii.

Dacă catastrofa comună a omului și a pământului va putea fi evitată, atunci istoria omenească va fi sincronizată cu istoria naturii, iar experimentul timpului modern, va fi „favorabil naturii” și nu împotriva ei sau să fie promovat pe mai departe, indiferent de costurile naturii.

Pentru a realiza o simbioză viabilă între societatea umană și mediul natural, este necesar să „răcorim” istoria omenească și să-i cerem ca progresele ei unilaterale să fie mai încete. Conceptul ei temporal trebuie să fie conform cu legile vieții și

<sup>57</sup> Pentru aceasta se pot aduce multe mărturii, ca: W. Leiss, *The domination of Nature*, New York, 1972.

cu ritmul naturii în mediul ei și să se transforme într-o proprie corporalitate. Aceasta este îndeosebi urgentă datorită situației, că în umanitate progresele unei grupe se realizează permanent cu prețul celeilalte grupe. Dacă progresele tehnologice sunt făcute pe spesele naturii sau ale generației viitoare, atunci aceste progrese sunt doar aparente, progrese fictive. Avem nevoie de sisteme de echilibrare pentru a menține în granițele lor procesele progresiei din istorie și pentru a le face astfel demne de realizat. Comportamentul dintre progres și echilibru în sistemul om-natură trebuie să fie adus într-un anumit sistem de derulare echilibrată, dacă ecuația cost – utilitate – plăți sunt realiste și prezentate în mod onest.

Pentru a desemna limitele etice, necesare istoriei umane, este util să stabilim granițele naturale ale istoriei omenirii:

Istoria omenească se desfășoară în marele și cuprinzătorul ecosistem „Pământ”<sup>58</sup>. Fluxul mereu prezent al energiei solare, mișcarea circulară a aerului și a apei, anotimpurile, fazele lunii și schimbarea regulată dintre zi și noapte, prezintă mediul natural, de neînlăturat pentru toate timpurile, epocile și scopurile istoriei umane. Și acest ecosistem, „Pământ”, cuprinzător, amenințat de istoria umană, este nevoie să fie respectat, deoarece el este la rândul lui un sistem-parte din ecosistemul „Soare” și așa mai departe. Fiecare imagine din spațiile imense ale sistemelor solare și al galaxiilor, relativizează istoria umană la o apariție mică și mărginită în evoluția vieții pe această planetă unică „pământ”.

Istoria omenească nu este abandonată deplin liberei voințe a omului contemporan. Oamenii ar putea să fie în situația de a-i subjugă pe semenii lor, de a-i oprima și chiar de a-i ucide, oamenii ar putea de asemenea să fie în starea de a-i împovăra proprii lor copii, de a ruina viața urmașilor lor și de a distruge viitorul generației care vine. Dar nu sunt capabili, să distrugă

---

<sup>58</sup> J.E. Lovelock, în cartea *Gaia*, New York, 1979, arată că așa-numita „Gaia-ipoteză” trebuie considerată ca un organism viu. El a ajuns din punct de vedere al științelor naturii la ceea ce K. Löwith a demonstrat filosofic în numele redescoperirii naturii din perspectiva existenței istorice (Stuttgart, 1960) și în mod critic din cea creștină.

viața trăită și șansa ei din perspectiva celor morți. Există „*nemurire obiectivă a celor morți*”, precum a numit-o Whitehead. Vreau să-i preiau cuvintele în acest context, spunând: putem răpi viitorul nostru, însă nu și trecutul. Morții au scăpat de rapacitatea noastră, chiar dacă depind de noi ideile pentru care ei au trăit sau în care au sperat, pe care nu le-am împlinit. *Viața pe care o trăim* este expusă pericolului și distrugerii dar *viața deja trăită* a fost salvată de distrugere și este păzită în eternitate de orice pericol al timpului.

Fiecare privire în lumea comună și în trecutul oamenilor ne lasă să recunoaștem granițele istoriei prezente, granițele pericolelor ei de moarte și granițele șanselor ei unice.

*Istoria* la singular, scrisă cu majuscule și fără specificație a subiectului, a fost și este într-adevăr un concept fascinant al experimentelor timpului modern. A devenit de aceea paradigma teologiei creștine a timpului modern. Dacă privim costurile și granițele acestui experiment, atunci este în același timp un concept terifiant. Limitarea necesară a istoriei umane va fi posibilă dacă oamenii vor învăța să privească dincolo de ea. Istoria devine paradigma teologiei moderne în acea perioadă de timp, în care *străbate concepția antropologică despre lume*. Oamenii trebuie să fie „coroana creației” și centrul lumii. Totul a fost creat pentru om și pentru folosul lui.

Noi atunci vom putea aduce istoria la o măsură umană și naturală, când acest *antropocentrism* îl vom înlocui cu *teocentrismul cosmologic*. Creaturile naturii nu sunt pentru om, ci omul este pentru Dumnezeu, Care este lăudat de comunitatea creației. Cu cât oamenii vor descoperi sensul vieții lor ca pe o bucurie a ființei și nu ca pe acțiune și o lucrare, cu atât mai capabili vor fi ei de a transforma istoria lor economică, socială și politică în cadrele naturii. Sensul istoriei moderne îi face pe oameni nervoși și bolnavi. Ei vor putea să fie sănătoși în momentul în care vor învăța să pună în centrul activităților lor elementele naturii.

„Coroana istoriei” este *Sabbatul*. Fără liniștea sabatului istoria va ajunge la autodistrugerea umanității. Prin odihna sabatului, istoria va fi sfințită prin măsura divină și binecuvântată prin cea umană.



## VI

# SPAȚIUL CREAȚIEI

Încă din timpul lui Augustin există numeroase meditații teologice despre timp, însă meditațiile despre spațiu sunt foarte rare. Teologia timpului modern s-a orientat cu foarte mare accent pe cunoștințele istorice, categoriile spațiului fiind lăsate științei naturii. Deosebiriile concepțiilor iudeo-creștine cu privire la divinizarea timpului, cu scopuri apologetice, față de cunoașterea grecoromană despre divinizarea spațiului, a dus la o neproductivă dihotomie a istoriei și naturii.

Ultima mare discuție despre problema teologică și științifică a spațiului a avut loc în secolul 17 între Newton și Leibniz: dacă spațiul absolut, în care coexistă toate lucrurile finite, este oare un atribut al Dumnezeuului omniprezent, sau el nu este nimic altceva decât o extensie a obiectelor, iar spațiul comun este deci o împletitură de relații a tuturor lucrurilor concepute ca extinse? Pentru o nouă discuție teologică cu privire la problema spațiului s-a antrenat încă din perioada timpurie a sa Iluminismul.

Problema spațiului are o latură științifică naturală și una existențială. Începem cu latura existențială:

În istoria științei naturii există o trecere de la cosmologia metafizică a lumii finite și deci închise în ea, după imaginea „globului pământesc”, spre o noțiune matematică a ideii de spațiu

al unui univers deschis, „infini”, ceea ce a fost una din marile și uimitoarele descoperiri ale spiritului modern<sup>1</sup>. Ea s-a concretizat în perioada secolelor XV-XVII. În momentul în care spațiul a fost numit „infini”, nemărginit și etern, oare nu a primit el atunci predicate divine? „Universul nemărginit” nu este un nume panteistic pentru Divinitate? În momentul în care spațiul este nemărginit și infini, atunci Divinul nu mai poate fi conceput decât „marginea” sa exterioară. Dacă spațiul este considerat doar ca o coordonată a extinderii, atunci se prezintă pe sine după geometria euclidiană după chipul unei linii infinite. Lumea spațială nu mai are atunci un punct central, în momentul în care linia cea dreaptă, devine un imens cerc, a cărui centru este imprimat în infini. În reprezentare apărare atunci impresia unui gol fără margini al universului. Întrucât acest univers și-a pierdut centrul, el nu mai oferă nici un fel de punct de orientare. Oare își menține unitatea, așa precum o presupune expresia de „univers”? Oare nu se pierde atunci universul infini într-o varietate de lumi relative?

Din perspectiva existențială a trecerii de la un univers închis spre unul infini, apare un simț al vieții. Nu este un triumf al locuirii de tip panteist al omului în armonia lumii, ci dimpotrivă sentimentul nihilist al unei pierderi într-un vacuum infini al lumii: *Horror vacui*. Pascal a fost unul dintre primii care a spus: „Tăcerea eternă al acestui spațiu infini mă face să mă înfior”.<sup>2</sup> El răspunde la întrebarea: „Ce reprezintă un om în infini?” cu o unduitoare precizie: „un nimic înaintea infinitului, un univers față de nimic, un punct median între nimic și univers”.<sup>3</sup> Cum poate fi atunci omul un punct median între nimic și univers? Probabil că nu există o atare poziție de mijloc între nimic și univers. Nietzsche a fundamentat același sentiment de viață pe expresia „Tod Gottes” (moartea lui Dumnezeu) și de aici toate exprimările sale și-au pierdut orice orientare metafizică:

---

<sup>1</sup> A. Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt, 1969.

<sup>2</sup> Bl. Pascal, *Über die Religion (Pensées)*, Ed. E. Wasmuth, Heidelberg, 1946, 115 Nr. 206.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 41 f. Nr. 72

„Ce am făcut noi când am dezlegat acest pământ de soarele său? Încotro se îndreaptă acum? Încotro ne îndreptăm noi acum? Departe de orice soare? Nu cumva suntem într-o situație în care ne prăbușim continuu? Și înapoi, într-o parte, înainte, în toate părțile? Mai există un sus și un jos? Nu ne rătăcim spre un nimic infinit? Nu respiră asupra noastră spațiul gol?”<sup>4</sup>

La această depatriere metafizică a omului modern nu există până acum nici un răspuns clar. În mod obișnuit oamenii și culturile păstrează aceleași poziții de „centre ale lumii”, ca și până acum. Într-un univers infinit de fapt nu există un punct de mijloc fix și nici un punct fix. Fiecare astfel de punct fix este relativ.

Problemele teologice ale spațiului sunt într-o anumită măsură analoage cu cele ale timpului: spațiul este creat odată cu creația sau creația apare într-un spațiu? Creația își are spațiu în afara lui Dumnezeu sau în Dumnezeu? Dacă Dumnezeu este marginea spațiului creației, atunci cum poate El să locuiască în același timp în creația Sa? Ce se transmite între spațiul absolut al lui Dumnezeu și spațiul relativ al creației?

Cu aceste întrebări apar în același timp mai multe *noțiuni ale spațiului*: se poate înțelege prin „spațiu” o modalitate de conținut gol, un vacuum, care este comun pentru o mulțime de posibile obiecte? Sau spațiul este identic cu extinderea obiectelor? Este el o categorie, prin care percepem în același timp diferite obiecte? Este categorisit și ordonat spațiul, așa cu se face prin expresiile „spațiu de locuit” și „spațiu de trăit”?

## § 1. Concepția ecologică a spațiului

„Pentru omul religios, spațiul este neomogen” spune Micea Eliade.<sup>5</sup> Acesta este cunoașterea primară a spațiului de către oameni, pe care noi o putem încă percepe din perspectiva istorică a religiei. Spațiile sunt întotdeauna spații vitale sau de

<sup>4</sup> Fr. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, nr. 125. Werke, Ed. K. Schlechta, II, München, 1955, p. 127.

<sup>5</sup> M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, apud *op. cit.*, p. 13

dominare ale anumitor subiecte, fie animale, oameni, zei, spirite sau demoni. Mediile și câmpurile de forță ale acestor subiecte sunt pline de ele, sunt stăpânite și locuite, iar prin aceasta își respectă sferile de existență.

Când Moise s-a retras cu turma de oi ale socrului său în munți, el a pășit pe spațiul unui Dumnezeu necunoscut de el. De aceea vocea îi vorbește lui: „Nu te apropia, descalță-te, întrucât locul pe care tu acum stai, este pământ sfânt” (Exod 3,5). Spațiul sfânt este întotdeauna un spațiu delimitat. *Temenos* îl delimitează pe el de spațiile profane. Tărâmul sfânt este protejat de lumea ne-sfântă și dușmănoasă prin magie și ritual.

În această modalitate, chiar mărginit și rupt de lumea profană și haotică, spațiul sacru este totuși deschis „spre în sus”, pentru venirea zeilor. Un exemplu biblic este visul lui Iacob despre scara cerului (Geneză 28, 12 – 19). Iacob aude vocea: „Eu sunt Domnul, Dumnezeul părintelui tău Avraam: el răspunde: „ce înfricoșător este acest loc: aici nu este altceva decât casa lui Dumnezeu, aici este poarta cerului”. Apoi el a ridicat, pe acest loc sacru, altarul Bethelului. Locurile sacre sunt enclave din cadrul lumii, „porți ale cerului”. Locurile de trecere de la cele pământești la cele cerești, de la calitatea vieții divine spre cea umană. Neomogenitatea religioasă a spațiului este fundamentată pe experiența religioasă de altă factură a sinelui. De aceea, ceea ce pentru pământ este ceva sigur, pentru cer dimpotivă este nesigur. Numai acolo unde experiența religioasă a celuilalt element, adică a cerului, apare în mod frapant, se poate prezenta un spațiu omogen, care se extinde în același timp și dincolo, care în determinare sa este nedeterminat iar în dimensiunea sa este fără margini.

De experiența religioasă a spațiului sacru se leagă simbolistica *aparității lumii* și a *punctului central al ei*.<sup>6</sup> Fiecare preluare a pământului și cultivarea lui era îndeplinită ca o cosmogonie. Pământul locuit și pământul cultivat trebuie să fie „înconjurat de pace” ca de un zid sau de o brazdă de pământ. Prin aceasta pământul este scos din natura sălbatică și supus ordinii culturale umane. Prin preluare, împărțire și ordine

---

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 22 ș.u.



oamenii repetă și celebrează actul primordial al creației lumii. Prin aceasta în mijlocul culturii umane stă cultul, care justifică și sfințește lucrarea umană asupra pământului. Simbolurile care pun lumea în centrul creației sunt numeroase: *axis mundi* este redată prin imaginea stâlpului unui cort, al stâlpilor lumii, a muntelui cosmic sau al orașului sacru. El este permanent vertical, deoarece corespunde staturii oamenilor pe pământ, precum și gravității pământului. Dacă luăm în calcul salutul până astăzi al papei „urbi et orbi”, atunci prin el Roma devine și astăzi un centru al lumii.

În principiu, fiecare templu este un centru al pământului. El este imaginea locuinței zeilor în ceruri. Templul lui Solomon a fost construit după un plan ceresc (1Paralipomena 28, 19), Ierusalimul era văzut ca o imagine a Ierusalimului celui ceresc. Bazilica creștină, domul roman și catedrala gothică trebuie să reliefeze paradisul și cetatea cerească. Prin aceasta ele sunt *imago coeli*.

Precum experiența timpului se orânduiește în ritualul „eternei reveniri a celor similare” în planul celor trecătoare și sunt legate „temerile istoriei”, tot așa sunt legate în experiența spațiului sacru haosul potrivit al naturii. De jur împrejurul spațiului sacru se face posibil și se stabilizează spațiul uman de locuit și de trăit. Acolo unde divinul apare în mod pământesc, lumea este creată ca un mediu locuibil.

Omul nu poate locui într-un spațiu infinit. Adică el nu deține medii concrete sau specifice, ca și animalele. Totuși el nu poate sta într-o lume deschisă, pură. Permanent și peste tot, el își crează propriul său mediu. Abia în el, omul își găsește pacea și se simte „ca acasă”. Toate culturile umane din această privință sunt locuințe ale umanității. Subiectul uman își fixează spațiul său, prin acea delimitare, pe care în limbajul nostru o numim „împrejmuire”, „îngrădirea” sau „delimitare prin gard”.<sup>7</sup> În interiorul acestei îngrădiri se află locuința, dincolo de întrăinare. În interiorul granițelor domnește pacea casei, dincolo de care viața poate să devină dușmănoasă. Înăuntru este *heim-lich* (a-

<sup>7</sup> O.F. Bollnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart, 1963.; H. Schmitz, *Das Göttliche und der Raum*, în „System der Philosophie”, III/4, Bonn, 1977.

casă), afară este *un-heim-lich* (ne-a-casă). În spațiul casei se află *tihna*, dincolo de ea este *ne-tihna*. Aceste cuvinte care se exprimă astăzi ca o melancolie, sunt semne vechi ale mărginirii oricărui perimetru în care este posibilă viața umană. Spațiul vieții este permanent un spațiu îngrădit. Spațiul îngrădit aparține vieții umane, după cum extremitățile corporale aparțin trupului. Corpul este spațiul primar al omului. Îngrădirea spațiului impregnat de trupul uman, nu numai că apără și păzește, ci în același timp creează posibilitatea de comunicare cu ființele învecinate și cu spațiile lor vitale. Ele prezintă vecinătatea. În ea ele primesc contur chipului vieții lor. Prin aceasta marginile spațiului vital al omului poate fi atât de puțin exclusiv, față de celelalte ființe. Fiecare margine a spațiului vital al unei ființe vii este o graniță deschisă. Dacă ea va fi închisă, atunci ființa va muri. Proprietatea spațiului vital și al comunității ființei nu exclude conexiunea de comunicare, ci dimpotrivă o condiționează reciproc.

„Fiecare lucru își are timpul său”. Fiecare lucru prezintă spațiul său și îl înfățișează. Fiecare ființă câștigă și imprimă mediul său, care îi aparține și căruia îi corespunde.<sup>8</sup> Noțiunea ecologică de spațiu corespunde noțiunii *kairologice* de timp. Nici timpul și nici spațiul nu sunt omogeni. Ambii sunt individuali și devin din cele create și precizează ceea ce se întâmplă în „în” ele. Fără întâmplare ele nu există. Nu există un timp gol fără un moment, nici un spațiu gol, fără obiecte.<sup>9</sup> Cum se poate oare prezenta un spațiu omogen într-un univers infinit?

---

<sup>8</sup> Lingvistic se pot introduce noțiunile topologice de „regiune învecinată” și „cale” în conceptul de spațiu. A se compara cu D. Wunderlich, *Sprache und Raum*, în „Studien der Linguistik”, 12, 1982, 1- 19, 37 -59, în special p. 5. și următoarele.

<sup>9</sup> Dezvoltarea prezentării spațiului la copii arată proprietăți topologice, proiective și euclidiene ale lui. A se vedea J. Piaget/B. Inhelder, *Die Entwicklung des räumlichen Denken beim Kind*, Stuttgart, 1975.

## § 2. Noțiunea de spațiu omogen.

Prezentarea unui spațiu unitar, omogen pentru toate posibilele stări este probabil pregătit prin extinderea spațiului sacru asupra tuturor ființelor. Când s-a transmis prin Thales expresia „totul este plin de zei” ( $\pi\alpha\nu\tau\alpha \pi\lambda\eta\rho\eta \theta\epsilon\omega\nu$ )<sup>10</sup>, atunci granița dintre spațiul profan și cel sacru a fost înlăturată: tot ceea ce este, există în spațiul divin. De asemenea, la Parmenide se întâlnește această idee: ființa nu este împărțibilă, ci ea se află la fel peste tot. Și nicăieri nu există o ființă atât de puternică, încât să poată împiedica această stare, nici o ființă atât de slabă: totul este deci plin de ființialitate. De aceea, ea este în relație în toate stările sale: ființialitatea se lovește ființialitate”.<sup>11</sup> Ea este un tot omogen. Extinderea sa se realizează în spațiul ființialității. Nu există un spațiu în care să nu fie ființialitatea sau să fie ne-ființialitatea. De aceea, Parmenide își reprezintă acel tot al ființialității ca o bilă: pentru că ființialitatea are o ultimă graniță, astfel ea se extinde spre toate părțile, la fel ca masa unei bile deplin rotunde, care din mijloc și până în toate părțile este la fel”<sup>12</sup>. Așa cum pentru timp cercul reprezintă imaginea eternității, tot așa pentru spațiu, imaginea sferei reprezintă deplinătatea. Simbolul închiderii sferei este redat pe de o parte prin circumscrierea egală a acesteia ( $\pi\epsilon\iota\upsilon\alpha\varsigma$ ) iar pe de altă parte prin centrul lui ( $\kappa\epsilon\nu\tau\rho\upsilon\nu$ ). Pentru că de la centru spre orice punct al circumferinței este aceeași distanță, este păstrată cel mai bine simetria spațiului împlinit în sferă. Reprezentarea spațiului ca un vas gol, fără margini, a dezvoltat-o Platon pentru obiectele perceptibile senzorial:

„Din pricina aceasta, pentru mama și receptacolul a ceea ce s-a născut ca vizibil și, în general, perceptibil, să nu folosim nici numele de pământ, de aer, de foc sau de apă și nici pe cel al vreunuia din compușii sau componenții lor. În schimb, nu vom spune un neadevăr dacă îl vom numi o realitate invizibilă și fără

<sup>10</sup> Apud W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, p. 72.

<sup>11</sup> Apud. *op. cit.*, p. 167.

<sup>12</sup> Apud. *op. cit.*, p. 168.

formă, atotprimitoare, participând într-un fel care ne dumirește și care este el însuși greu de înțeles, la inteligibil.”<sup>13</sup>

Pentru Platon spațiul este o formă universală, „care preia întru sine toate corpurile”. Această formă este permanent și pretutindeni aceeași. Ea preia în sine însuși totul și cu toate acestea nu devine asemenea nici unuia din obiectele preluate. Natura este pentru toate „loc de întipărire, fiind schimbată și diversificată de cele care intră în ea, datorită cărora apare de fiecare dată altfel”<sup>14</sup>.

Aici este încă o dată importantă *metafora feminină*, care este legată deja de reprezentarea spațiului ca un vas sau recipient: „spațiul-mamă”, „cel care receptează”, „a-toate-primator”, „Ausprägungsstoff”, toate sunt simboluri mitice pentru maternitatea ființei și originea tuturor lucrurilor în marea conexiune a ființei. Tot astfel zeii provin dintr-o ființă divină, inefabilă și primesc înfățișare. Tot astfel și „Pământul-mamă” le preia pe toate în sine și le îngăduie să existe. Platon echivalează spațiul sensibil cu materia primordială.

Dacă pe de altă parte, spațiul preia în sine toate obiectele, el însuși nu poate să fie un astfel de obiect. Pentru aceasta Platon deosebește spațiul de cele patru elemente. Spațiul nu poate nici să devină, nici să dispară ca toate celelalte lucruri din el. El este premiza nevăzută pentru toate cele văzute. Totodată el este, din această cauză, premiza nevăzută pentru orice percepție. Platon a atribuit spațiului însușiri divine. Chiar și însușirea de „a-toate-primator” are trăsături divine, căci Platon compară originea tuturor lucrurilor cu tatăl, iar ceea ce primește sau preia toate lucrurile, o compară cu mama. El transferă vechile imagini mitologice ale „cerului-tată” și ale „pământului-mamă” *ideilor*, din care provin lucrurile văzute și spațiul, în care aceste lucruri văzute există.

---

<sup>13</sup> Platon, *Opere*, VII, Timaios 51 a, trad. rom. Cătălin Partenie, ed. Petru Creția, Ed. Științifică, București, 1993, p. 166; vezi și M. Jammer, *Das Problem des Raumes*, Darmstadt, 1960, p. 12 ș.u.

<sup>14</sup> Platon, *Opere*, VII, Timaios 50 c, trad. rom. Cătălin Partenie, ed. Petru Creția, Ed. Științifică, București, 1993, p. 165; vezi și R. Arnheim, *Die Dynamik der architektonischen Form*, Köln, 1980, p. 17 ș.u.

Aristotel a atins, în învățătura sa despre categorii, doar în treacăt noțiunea de spațiu.<sup>15</sup> Spațiul aparține pentru el *categoriei cantității*. El nu este altceva decât o cantitate continuă. Cantitatea poate să fie măsurată numai în prelungirea corpurilor. Spațiul se extinde atât de mult cât se sting și corpurile. „Părțile spațiului, care sunt umplute de către părțile corpului, au aceeași margine ca și părțile trupului. În momentul în care fiecare corp își are „spațiul său”, trebuie ca spațiul să fie văzut ca o sumă totală a tuturor corpurilor extinse. În *Fizica* sa, Aristotel nu mai utilizează noțiunea de spațiu, ci pe cea de *loc* (topos). Locul desemnează poziția unui obiect în relație cu alte obiecte. *Fizica* sa nu prezintă spații goale, ci o topografie, care este realizată prin obiecte și părți ale acestora, iar ele sunt localizate în relație cu altele. „Spațiul”, care ar reieși din aceasta, este deci suma tuturor locurilor, în care sunt preluate corpurile.<sup>16</sup> Abia în scrierea sa „despre cer” se pare că Aristotel ar fi preluat teoria sferelor a lui Parmenide, în momentul în care el vorbește despre un centru al universului și despre acel spațiu al universului, care redă partea interioară al A-tot-cuprinzătorului, al A-toate-îngrăditorului, al Divinului. Nici aici nu iese la suprafață reprezentarea unui „spațiu gol”.

Este surprinzător faptul că în mod evident noțiunea de *spațiu geometric* și cea de *spațiu ontologic* se rup unul de celălalt și nu mai pot fi uniți. Noțiunea geometrică de spațiu a lui Euclid cunoaște doar dimensiuni cuantificabile, de parametri principali înfiniți. Noțiunea ontologică a spațiului trebuie însă, dimpotrivă, în mod evident, să împlinească alte cerințe: prezentarea sferei lumii împlinește cerința după desăvârșire. Prezentarea spațiului a-toate-primitor și a-toate-purtător împlinește necesitatea religioasă după protecția divină. Prezentarea punctului central și al marginilor circumferinței lumii dă oamenilor orientarea, pe care nu i-ar putea-o da dimensiunile geometriei.

<sup>15</sup> Vezi M. Jammes, *op. cit.* p. 15 ș.u.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 21.

### § 3. Creația spațiilor și spațiul creației

Separația carteziană dintre un subiect spiritual, fără trup și o lume a corpurilor, extinse în spațiul geometric, este străină scrierilor biblice cu privire la creație. Ele se apropie mai mult unele de altele în momentul în care se utilizează noțiunea de *spațiul ecologic*: fiecare ființă își are propria sa lume existențială, în care este plasat și care i se potrivește. Obiectivarea carteziană a lumii distruge mediile naturale ale ființelor pentru a le transforma într-un mediu general uniform al subiectului uman dominant și în obiecte ale lumii sale. Măsurătorile sunt apoi singurele semne esențiale ale lui *res extensa*, fie că este vorba de pietre, plante, animale, alți oameni sau chiar propriul corp. Reducerea mediilor naturale la aceste structuri geometrice înseamnă în același timp reducerea lor la valori utile. Vis á vis de această problemă noi plecăm de la ideea că spațiul este mai întâi un spațiu vital, adică acel mediu de care este legată o anumită viață, deoarece ea îi apără condițiile lui vitale. Structura mediului și cea a percepției corespund și înfățișează cele două emisfere ale unui cerc vital nemărginit.<sup>17</sup>

Dacă citim scrierile despre creație, care abordează noțiunea de spațiu ecologic, atunci diferențele dintre lumile expuse sunt pline de sens.<sup>18</sup> Psalmul 104 (în traducerea românească 103), între lucrările creației, acordă mari spații aerului, pământului și mării. Ele sunt cunoscute și descrise după ceea ce Dumnezeu a creat în ele și după ceea ce există în acestea. Dacă este vorba despre cer, aceasta se exprimă prin norii, care sunt carul lui Dumnezeu iar vânturile ce devin solii Lui, iar despre ape, pe acestea le-a îmblânzit Domnul. A se vorbi despre pământ, acest lucru traduce expresiile ce privesc izvoarele și râurile, din care se adapă toate plantele și animalele; soarele și luna marchează timpurile; plantele și copacii dau hrană tuturor animalelor. În fine, este spațiul vital al nenumăratelor animale, între care cel al înspăimântătorului

<sup>17</sup> J.v. Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*, Hamburg, 1956.

<sup>18</sup> Am în vedere aici lucrarea lui O.H. Steck, *Welt und Umwelt*, Stuttgart, 1978.

leviatan, pe care Dumnezeu l-a creat ca să se joace în mare. Ceea ce autorul psalmului 103/104 are în vedere atunci când vorbește despre lume, este „modul în care sunt condiționate existențele tuturor ființelor, animale sau oameni”, „factorii de înzestrare” oferii împreună, „regiunile diferite de ființare” ale acestora și „condițiile elementare de existență”.<sup>19</sup> Expunerea scrierilor sacerdotale despre creație arată că ea este astfel realizată, astfel încât lumea este subordonată omului, din spațiile cele mai vaste spre cele mai înguste. Cerul, ca „spațiul existențial” este casa stelelor și condiția lor pentru celelalte creaturi (Geneză 1, 6 – 8). Marea, aerul și pământul, ca „spațiul vital”, (vers. 9 – 12) sunt legate de vietățile care au fost create în ele (v. 20 – 22): mediul pământului este pentru plante, mediul mării pentru pești, mediul aerului pentru păsări. Abia după ce toate condițiile mediului au fost create, a venit rândul creației animalelor și omului (v. 24 – 28), care se hrănesc cu plante.

Dacă se are în vedere cercul mediului și al vietăților, atunci creația, conform referatului cosmogonic, uimește prin claritate și consecutivitate. Obiecțiile moderne cu privire la speculațiile mitice sau la cunoștințele naturale naive nu își mai au locul.

Noi pornim de la interpretarea ecologică a referatului creației și ne punem întrebarea mai departe cu privire la relația dintre Creator și creația Sa. Mai întâi, ne frapază ambiguitatea *noțiunii de cer*: pe de o parte, el este spațiul aerului de deasupra pământului, pe de altă parte însă el este spațiul transcendent de dincolo de toate cele văzute. Creația este de la început prezentată ca o lume duală, a cerului și a pământului. Cum se poate înțelege în sens transcendent ideea de „cer”? Această temă va fi dezbătută în detaliu în următorul capitol. În această relație este suficient să preluăm cealaltă utilizare a limbajului biblic: cerul este „locul” slavei lui Dumnezeu și „locașul” Lui. Dumnezeu acționează asupra pământului „din cer”. În cer, numele Lui este sfințit, voința Lui este împlinită și împărăția Lui este pregătită. În această privință, noi trebuie să înțelegem cerul, așa cum el apare destul de des în reprezentările noastre, ca pe un

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 66.

spațiu de locuit, ca pe un dat creatural sau ca un mediu, care îi este cel mai apropiat lui Dumnezeu și Îi corespunde cel mai bine. Cerul este cel mai apropiat spațiu de Dumnezeu, mediul Său nemijlocit. Spațiile pământului, ale aerului și ale mării sunt mai îndepărtate, considerate ca medii Sale mijlocite. De aceea, speranța eshatologică se orientează spre faptul că „împărăția cerurilor” va coborî pe pământ și slava lui Dumnezeu, va lumina pământul, așa cum luminează și cerul Său. În acest sens, ni se dă de înțeles că teza creației trebuie privită în cercuri concentrice. Creația constă în medii gradate, care urcă spre Dumnezeu. Această reprezentare a fost marginalizată prin faptul că Dumnezeu a fost mereu prezentat în prim-plan ca *Dumnezeul creator*, trecându-se cu vederea faptul este și *Dumnezeul odihnei sabatice*.

În măsura în care rămânem la cea de a doua imagine a creației, văzută ca locaș a lui Dumnezeu, se pune întrebarea: poate oare cerul și pământul, în finitudinea lor, să devină casă a Infinitului? Nu ar trebui să spunem invers: că Dumnezeu este locuința lumii create de El, care rămâne eternă prin acest fapt, că de asemenea, ea găsește spațiu *in El* și participă la viața Sa eternă? *Finitum capax* sau *non capax infiniti*? „Noi nu știm dacă Dumnezeu este spațiul lumii Sale sau lumea este spațiul Său” stă scris într-un midraș iudaic.<sup>20</sup> Răspunsul iudaic la aceasta sună așa: „Domnul este spațiul lumii sale, însă lumea nu este locașul Lui”. Dacă urmărim învățătura despre *Shekina* sau cea creștină despre *Întrupare*, atunci trebuie să recunoaștem minunea prin care Dumnezeu cel nemărginit locuiește El însuși în lumea mărginită iar aceasta devine locașul Lui”.<sup>21</sup>

Aceste redări teologice nu ar trebui să se contrazică: Dumnezeu, Care a creat și susține lumea și o invită pe ea în sărbătoarea odihnei sabatice, implică, de asemenea, ca ea să existe *înaintea, cu și în* prezența ființei Sale infinite. Dumnezeu, Cel care a făcut prin înțelepciunea Sa lumea și prin Duhul Lui a

<sup>20</sup> Citat din Midrașul Rabbah, Genesis II, LXVIII, 9, apud M. Jammer, *Das Problem des Raumes*, p. 12.

<sup>21</sup> Vezi J. Moltmann, *Trinität uns Reich Gottes*, p. 123 ș.u.



adus-o la ființă, este de asemenea permanent prezent în ea.<sup>22</sup> Dumnezeu Duhul locuiește în creație și o pregătește pe aceasta să fie locașul slavei Sale. Trebuie însă să facem o diferență între cele două feluri de locuire. Ele nu sunt la fel și nu se realizează în același mod. De aceea, nu apare aceea alternativă a locuirii, așa cum o etala midrașul citat. Dumnezeu se află cu lumea într-o relație de reciprocă locuire și participare laolaltă.: Dumnezeu locuiește în lume într-un mod divin, iar lumea locuiește în Dumnezeu într-un mod lumesc. Altfel nu se poate gândi o comunicare permanentă între Dumnezeu și lume.

Am plecat la începutul acestui paragraf de la diferența dintre noțiunea de *spațiu ecologic* și cel de *spațiu geometric*. Ca o concluzie, am dori să facem o corelare a acestei interpretări. Noțiunea de spațiu ecologic percepe lumea ca pe un mediu determinat, precis. Această noțiune pleacă de la cercetarea mediului înconjurător al animalelor (Tier-Umwelt) și poate uzita de relația omului cu lumea doar în cadrele ei. Noțiunea ecologică califică spațiul ca pe un mediu clar al vietăților. O cuantificare a spațiului nu este posibilă în acest caz. Cum poate omul ajunge la faptul de a trece cu privirea dincolo de mediul specific și să vadă lumea ca pe un conținut al unei varietăți de medii diferite iar această lume să o poată, în acest caz, să o cuantifice?

Ne oprim acum la ideile antropologice ale lui *Max Scheler*, care este unul dintre primii care s-a pronunțat clar în cadrul cercetării animal-mediul. „Tot ceea ce se poate concepe și reține despre animal în mediul său, constă într-o sigură împrejmuire și graniță a acestei structuri a mediului, căreia îi aparține”. Față de el, omul este „*acel X care poate sta deschis lumii într-o măsură neîngrădită*”. Devenirea umană este o ridicare la deschiderea spre lume prin puterea spiritului”.<sup>23</sup> Este o distanțare proprie dintre mediu spre lume, care îi diferențiază pe oameni de animale, chiar dacă animalele sunt capabile de adaptare. Grație puterii de reflexie și a fantaziei spiritului, omul se eliberează de legăturile mediului și recunoaște lumea ca atare. Obiectele pot fi apreciate

<sup>22</sup> A se vedea capitolul X, Sabatul: sărbătoarea creației.

<sup>23</sup> M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München, 1947, p.40.

de către el doar ca bunuri de consum sau de uzufruct. El poate să își stăpânească reacțiile sale instinctive și să le analizeze în mod conștient. De asemenea, el nu este legat de o unică lume. El a dezvoltat spațiile goale în spațiu și timp, în care a putut cuprinde o varietate de obiecte și o mulțime de lumi. După Max Scheler formele goale ale spațiului și timpului se bazează pe concepția despre preponderența (în exes) instinctului: „numim *gol* ceea ce rămâne neîmplinit pentru așteptarea noastră instinctuală – primul *gol* ar fi de fapt, *golul* din inima noastră”.<sup>24</sup>

Noi interpretăm aceste observații fenomenologice ale lui Max Scheler din perspectiva teologică, zicând că omul, ca și *creatură a lui Dumnezeu*, împreună cu animalele, cu care a fost de asemenea creat, este *consacrat mediului*, că în baza *asemănării cu Dumnezeu*, care i-a fost acordată doar lui, el este *deschis lumii*, dincolo de orice mediu. În măsura în care el corespunde lui Dumnezeu, Creatorul tuturor ecosistemelor vietăților, omul participă la mediul și lumea divină. Mediul lui Dumnezeu este creația Sa, „lumea”. Ca reprezentant și exponent al lui Dumnezeu pe pământ omul este deschis pentru lume, fiind un conținut al tuturor ecosistemelor vietăților.

Ceea ce Max Scheler a numit prin „golul infinit al inimilor noastre”, este *deschiderea divină* a omului, pe care Augustin o numește *cor inquietum*. Ea nu este identică cu *deschiderea spre lume* a omului și o interpretează nu numai din perspectiva teologică, dar o și fundamentează”.<sup>25</sup> Deoarece omul este în același timp creatură și chip al lui Dumnezeu, el este de asemenea legat de lume dar și deschis ei. Simultaneitatea celor două determinări se arată în ambivalența poziției sale excentrice față de mediul înconjurător.

#### § 4. Problema spațiului absolut

Alexandre Koyré a arătat că în acea trecere de la „lumea închisă” spre „universul infinit” se află ființiala revoluție

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>25</sup> Vezi în acest sens W. Pannenberg, *Was ist der Mensch?*, Göttingen, 1962, p. 12.

spirituală a epocii moderne europene.<sup>26</sup> Această transformare a imaginii lumii a distrus cosmosul, în care omul se putea simți acasă, și a deschis prin „infinitezarea” (*Infinitisierung*) lumii capacitatea de supunere a ei de către om. Lumea nemăsurată deschisă spre toate porțile a deșteptat în mod liber sentimentul înstrăinării a omului modern care a condus-o spre starea de nihilism. Imensa schimbare a imaginii lumii a atins punctul culminant în secolul de la Kopernikus, a cărui lucrare revoluționară apare în 1543, până la Newton a cărui descoperire a legii gravitaționale este datată în 1666. Noi vrem să ne oprim aici numai la conflictul dintre „Dumnezeu și spațiul care a avut loc mai întâi în secolul XVII între René Descartes și Henry More, iar apoi Leibniz Newton”<sup>27</sup>. După ce Nicolaus Kopernikus a prezentat lumea văzută a stelelor ca „imensă” și „nemaivăzută”, iar Giordano Bruno a precizat-o ca atare „infinită” și panteistă, a apărut problema atât teologică cât și filosofică a infinitului spațial al lumii: există o extindere nesfârșită (*end – lose*) a materiei sau există un spațiu infinit? Prin aceasta s-au repus din nou cele două noțiuni ale spațiului pe care noi le-am putut observa la începuturile filosofiei grecești: este oare spațiul concepției lui Platon „cel care cuprinde” toate obiectele sau după cum spune Aristotel „extensia” obiectelor? Există „spațiul” absolut sau există doar „spațialitatea” ca însușire a obiectelor extinse?

Vârful discuțiilor teologice cu privire la această problemă a apărut în cazul conceptului modern de „infini”. Dacă extensia materiei este infinită ce ne împiedică atunci să considerăm materia ca fiind divină, după cum o face spinoza? Dacă însă spațiul se deosebește de obiectele materiale care sunt în el, atunci spațiul infinit este perceput ca o proprietate a Dumnezeului transcendent. Prin problema modernă cu privire la

<sup>26</sup> Al. Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universums*, Frankfurt, 1969. O excepțională colecție de studii filosofice și de cercetare în științele naturii cu privire la spațiu și timp ne oferă și J.J.C.Smart, *Problem of space and time*, New York, 1964.

<sup>27</sup> Luând în considerație prezentarea lui Max Jammer și Alexandre Koyre, ajung la alte concluzii la alte chei analizate. Vezi de asemenea Kl. D. Buchholtz, *Isask Newton als Theologe*, Witten, 1965, p. 69 ș.u.

spațiu apare și discuția teologică pe tema controverselor dintre theism și pantheism.

Descartes a redus în mod obișnuit știința la matematică pentru că el deosebește *res cogitans* și *res extensa* în mod strict și reduce noțiunea de Dumnezeu doar la suflet fără să mai aibă în vedere și natura, el a putut prin antologia sa să obiectivizeze lumea văzută fără nici o tangență religioasă iar obiectele ei să le matematizeze. Acest lucru s-a întâmplat fundamental prin egalizarea pe care el o face dintre materie și extensie așa cum ne arată în definiția lui *Res extensa*. Numai extensia în lungime, lățime și adâncime desemnează substanța materială. Acest lucru arată:

1. că nu există alt semn distinctiv al materiei.
2. că nu poate să existe nici un spațiu gol fără substanțele materiale.
3. că nu se poate gândi nici o mărginire spațială a Universului spațial. Lumea lui *res extensa* nu este „infinită” în sensul metafizic ci este „fără sfârșit” în sensul măsurabil.

Spațiul euclidian pe care îl ia în calcul Descartes, nu se mărginește. Linia celor trei dimensiuni ale sale tinde spre „infini” așa cum o arată expresia matematică referitoare la această dimensiune nesfârșită. Descartes însă nu a vorbit în nici un loc despre infinitul nesfârșit al lumii. „Infini” este doar Dumnezeu. El însă a vorbit despre nemărginirea extensiei materiei: lumea este fără capăt.<sup>28</sup>

Henry More a criticat mai întâi stricta dihotomie carteziană dintre spirit și materie apoi reducția ființei la materie. Și în fine reducția materiei la extensie. Dacă extensia nu poate fi mărginită de materie, atunci și spiritul este extins. Dacă *res* este definit doar prin *extensia* atunci nu se poate pune problema în nici un caz despre un *res cogitans*. Materia nu este doar extinsă ci și mișcătoare. Mobilă este ea doar într-un spațiu. Deci materia nu se poate lua în considerare fără un spațiu deosebit al ei. Ea presupune ca atare un spațiu. Cum se poate lua în considerare spațiul în care se mișcă toate obiectele care însă să nu fie identic cu extensia lor? More se apropie mai mult de concepția lui

<sup>28</sup> A. Koyré, *op. cit.*, p. 101

Platon și se leagă de ideea iudeo-cabalistă: spațiul este nu numai real și *divin* deoarece el este infinit, nemișcat, omogen, neîmpărțibil, simplu și unic. Dacă Platon a descris spațiul ca ceva se deosebește de lucruri dar se percepe în sine având atribute de divinitate maternă, tot așa există o idee iudeo-cabalistă după care unul dintre numele lui Dumnezeu este MAKOM, care înseamnă locul infinit, nemijlocit sau așa cum spune More, spațiul absolut. Tradiția MAKOM pleacă se pare de la cartea Esterei 4, 14: „Alt spațiu și ajutor le va veni iudeilor din alt loc”. Transcrierea voalată „a unui alt loc” înseamnă: Dumnezeu. Tradiția iudaică, după care merge Max Jammer,<sup>29</sup> a utilizat expresia MAKOM KADOSH pentru „spațiul sacru” adresat lui Shekima divină prezența lui Dumnezeu în templu și în sânul poporului Israel. Este doar un pas înainte pentru a descrie conform Ps. 139 „atotprezența” lui Dumnezeu ca o prezență a Sa spațială, iar spațiul în care există și se mișcă toate lucrurile create să fie înțeles ca: „spațiul absolut”, adică dimensiunea spațială a ființei lui Dumnezeu. Dacă spațiul se înțelege ca o dimensiune atotprezenței lui Dumnezeu, atunci consecințele panteiste sunt excluse. Spațiul absolut înseamnă prezența nemijlocită a lui Dumnezeu în întreaga lume materială și în fiecare lucru singular în ea.

Rezultatul aceste analize stă în deosebirea dintre spațiu și lucru: spațiul absolut este infinit, nemișcat, omogen, neîmpărțit și unic. Lucrurile în acest spațiu sunt dimpotrivă: finite, mișcătoare, diferite, împărțibile și variate.<sup>30</sup> Numai în această deosebire dintre spațiu și lucru poate fi menționată deosebirea dintre lumea contingentă creată și Dumnezeu etern și atotprezent<sup>31</sup>. Dacă spațiul și extensia lucrurilor s-ar compara, atunci cu greu i-ar putea scăpa din vedere prezentarea unei lumi ce există prin sine însuși și care este externă și infinită. O atare prezentare panteistă așa cum a gândit-o Giordano Bruno și cum a prezentat-o Baroh Spinoza ar fi sfârșitul credinței biblice cosmogonice. Issac Newton a preluat ideea de spațiu absolut și

<sup>29</sup> M. Jammer, *op. cit.*, p. 25, A. Koyré, *op. cit.*, p. 138 ș.u.

<sup>30</sup> A. Koyré, *op. cit.*, p. 140

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 143

deosebirea dintre spațiu și materie de la Henry More. Ele sunt fundamentele cosmologiei sale<sup>32</sup>. Și anume, el face deosebire între spațiul absolut în care sunt și se mișcă toate lucrurile, și spațiul relativ al diferitelor localizări și relații ale corpului precum și între mișcarea relativă și cea absolută. Este interesant în această conexiune teza sa după care: „spațiul absolut” ar fi atributul ființei divine eterne. Ca dimensiune atotprezenței divine spațiul ar fi „Gottes Sensorium”, prin care Dumnezeu percepe toate lucrurile și orice mișcare a lor... Oare fenomenele nu arată în mod clar că există o ființă necorporală, vie, inteligentă, atotprezentă, care în spațiul infinit ca și în al său sensorium privește toate lucrurile într-un mod nemijlocit, le percepe pe fiecare și le concepe în mod desăvârșit prin prezența sa nemijlocită?<sup>33</sup> Dacă Dumnezeu prin atotprezența sa percepe toate lucrurile în mod nemijlocit, acest lucru presupune că atotprezența eternă și necreată a lui Dumnezeu se compară cu atotprezența spațiului. Dacă însă spațiul se împarte, oare nu se împarte însuși Dumnezeu? Acesta a fost contra-argumentul lui Leibniz, care nu a înțeles expresia lui Newton despre „sensorium Gottes” atunci când i s-a opus spunând că Dumnezeu nu ar putea să fie prezent în mod nemijlocit față de lucruri, și că ar avea nevoie de mijlocirea unui „sensorium”.

Mai important a fost argumentul cu privire la capacitatea timpului de a fi împărțit. Leibniz a dus mai departe ideile lui Decartes și a definit spațiul ca locul de identificare a tuturor lucrurilor extinse în propriile lor conexiuni.

Acest lucru l-a constrâns pe el să accepte o relativitate fundamentală a tuturor relațiilor și măsurilor spațiale. Numai atunci spațiul poate să fie prototipul tuturor extensiilor măsurabile și al relațiilor dintre corpuri. El nu ar exista, dacă corpurile nu ar exista. Prezentarea unui „spațiu gol”, așa cum o redă noțiunea de „spațiu absolut”, nu este posibilă la Leibniz.

<sup>32</sup> M. Jammer, *op. cit.*, p. 25, A. Koyré, *op. cit.*, p. 144 ș.u.

<sup>33</sup> Citat de M. Jammer, *op. cit.*, Fr. Oetinger preia concepția lui Newton cu privire la spațiu și o leagă în mod conștient de prezentarea kabbalistă despre spatium: Dumnezeu nu este doar atotprezent, ci și El scoate dintru sine spațiul. În spațiul Lui, Dumnezeu „împlinește” toate lucrurile și procesele. Vezi E. Zinn, *Die Theologie Oetinger*, Gütersloh, 1932, p. 58 ș.u.

În această discuție a secolului al XVII-lea noi avem:

1. două noțiuni diferite despre spațiu: *lucrul în spațiu și extensia spațială a lucrului*.

2. avem două noțiuni diferite despre Dumnezeu: *Dumnezeu cel atotprezent în spațiu și Dumnezeu ca duh*, care stă față în față cu spiritul uman al creației sale spațiale.

3. de acum noi găsim trei subordonări ale spațiului *spațiul care aparține lucrului și spațiul care aparține lui Dumnezeu. Pericolul panteismului* în mod concret nu există atâta timp cât se face diferența între nesfârșitul spațiului și infinitatea lui Dumnezeu, respectiv între sensul cantitativ și cel calitativ al infinității. Pe de altă parte ar fi totuși posibil prin deosebirea dintre spațiul absolut Dumnezeu și lumea finită a lucrurilor să se ajungă în el la deosebirea dintre lume și Dumnezeu, însă prin aceasta nu se poate realiza nici o legătură cu imaginea creației. Teologia lui Henry Mores și Issac Newton despre natură nu a fost *theistă ci entheistă*. Cu ajutorul imaginii spațiului absolut ei au putut să gândească *lumea în Dumnezeu*, însă nu pe Dumnezeu ca și Creator al lumii și lumea ca imagine contingentă. Pentru Leibniz s-a pus propriu-zis întrebarea: dacă nu ar exista nici un lucru, atunci nu ar exista nici un spațiu, nu ar exista nici o creație, nu ar exista nici spațiu, nici timp. Pentru Newton s-ar pune de asemenea problema dacă în lumea finită ar exista spațiul lui Dumnezeu nu ar participa ca la eternitatea sa? și nu ar fi ea în mod egal eternă?

Problema, care a fost discutată între Leibniz și Newton, s-ar putea rezolva, după părerea mea, dacă s-ar avea în vedere creația ca și comunicare dintre relativa ecuație *Lucru-Spațiu* și eterna ecuație *Dumnezeu-Spațiu*. Abia prin noțiunea de creație se face deosebirea dintre *spațiul lui Dumnezeu și Spațiul lumii create*, căci prin creație apare un spațiu pentru lumea creată, care nu este nici Atotprezența necreată a lui Dumnezeu, nici creația relativă *Lucru-Spațiu*. Max Jammer a făcut referire la această gândire iudeo-creștină despre spațiu. El a cunoscut însă posibilitatea de rezolvare, ceea ce a dus la disputa dintre Leibniz

și Newton. „După concepția Kabbalei s-a retras în sine spiritul cel preasfânt Cel Unul, a cărui Lumină de la începuturi a umplut lumea, și s-a concentrat în propria substanță, iar prin aceasta a creat spațiul gol”.<sup>34</sup> Este doctrina despre zinzum a lui Dumnezeu: „Deus creator mundos contraxit praesentiam suam”. De aceea, după cum presupune autorul kabbalist, în cartea Genezei nu este vorba despre creația spațiului. Creația a fost realizată mai degrabă în golul spațial pe care l-a hotărât sfatul lui Dumnezeu. Deci, *spațiul creației* implică creația și *spațiile create din ea* iar aceasta nu este identică cu atotprezența eternă, necreată a lui Dumnezeu. După ce Dumnezeu a împlinit procesul zinzum pentru a crea lumea, El a creat „vasele”. El le-a pus în „locul” pe care el l-a eliberat prin retragerea Sa, în care lumea a putut veni la existență.<sup>35</sup>

Lumea creată nu există în „Spațiul absolut” al ființei divine, ci în spațiul lui Dumnezeu eliberat prin planul Său creațional. Lumea nu există în sine, ci într-un „Spațiu eliberat”, al atotprezenței în lume a lui Dumnezeu. Nu Dumnezeu în sine este marginea lumii, ci *Dumnezeu creator*. Mai deosebit în învățătura despre cosmologie următoarele aspecte:

1. Atotprezența ființială a lui Dumnezeu sau *spațiul absolut*.
2. *Spațiul creației* în prezența lui Dumnezeu asupra lucrului.
3. *Locurile relative*, legăturile și mișcările din lumea creată. Spațiul lumii corespunde lumii-prezență a lui Dumnezeu (Welt – Gegenwart Gottes) care se deschide lui, îl mărginește și îl pătrunde.

---

<sup>34</sup> M. Jammer, *op. cit.*, p. 37.

<sup>35</sup> A. Safran, *Die Kabbala*, Bern, 1966, p. 281. Imaginea lui Zimzum „înfățișează ideea de creația și acțiune a lui Dumnezeu”.



## VII

# CERUL ȘI PĂMÂNTUL

### § 1. De ce o lume duală?

„La început Dumnezeu a făcut cerul și pământul” (Gen. 1, 1) nu există în relatarea biblică vreo noțiune unitară pentru realitatea creată de Dumnezeu. Noțiunile de „lume”, „cosmos” sau „univers”, și cunoscute, sunt rar utilizate. Este preferată expresia duală de „cer și pământ” și anume, fără nici o excepție doar în această succesiune.<sup>1</sup> Stă oare în aceasta faptul că evreilor le place să vadă totalitatea împărțită în două și să o exprime în mod polarizat sau pentru realitatea ca și Creație a lui Dumnezeu este necesară această lume duală a cerului și a pământului?

După etimologie ebraică prin „Cer” se are în vedere „înaltul” iar prin „pământ”, „cele de jos”. Inutilizarea noțiunii de „cer” se poate face deosebire între sensul direct și cel simbolic. „Cer” înseamnă, în relatarea biblică, atmosfera pentru noi și animalele înaripate, „păsările cerului”. Dacă acest domeniu este amintit, atunci în mod normal se vorbește despre o împărțire în cer, pământ și mare.<sup>2</sup> Pornindu-se de aici atunci acest domeniu

---

<sup>1</sup> B. Jacob, *Das erste Buch der Tora, Genesis*, p. 23. Există în cartea Genezei 2,4 o consecință inversă: „După aceea Dumnezeu a creat cerul și pământul”. Aici se află deosebirea dintre „a face” și „a crea”, *op. cit.*, p. 77. vezi și capitolul IV, § 1.

<sup>2</sup> A se compara psalmul 103 cu Geneză 1.

are în vedere „stelele cerului”. Lumea stelelor este concepută ca un fel de cort ceresc semisferic care acoperă tot pământul. Dacă se are în vedere acest domeniu, atunci se poate vorbi despre „cer și pământ” iar prin „pământ” să se aibă în vedere și mările și apele.<sup>3</sup> În fine, există o însemnătate simbolică a cerului, ca o lume nevăzută a îngerilor, o lume *de sus*, de dincolo neispită, un spațiu pentru tronul și slava lui Dumnezeu.<sup>4</sup> Cu privire la transcendența acestui cer, cerul atmosferic și cel stelar se apropie de pământ, spre această lume văzută.

Despre cer ca domeniu al îngerilor și tron a lui Dumnezeu se poate vorbi atât la singular cât și la plural: „Iată al Domnului Dumnezeuului tău este cerul și cerurile cerurilor, pământul și toate cele de pe el” (Deuteron. 10, 14; de asemenea III Regi 8, 27; Neemia 9, 6 ș.a.). „Cerul cerurilor” este în mod clar pluralul domeniilor creației nevăzute și necunoscute, pe care Dumnezeu le rezumă. Sfântul Pavel vorbește despre „al treilea cer” (II Corint. 12, 2); dacă se are în vedere prin aceasta lumea îngerilor pe de o parte, iar pe de altă parte lumea atmosferică, respectiv cea astrală, nu este totuși clar. Sub influența concepțiilor iudaice, unii părinți ai Bisericii au vorbit despre cele „șapte ceruri”. Sfântul Evanghelist Matei numește „împărăția lui Dumnezeu” fără nici o reținere ca fiind „împărăția cerului” (βασιλεια τῶν οὐρανῶν, Mt. 3,2). În alte locuri ea este prezentată în mod schimbat ca „Împărăție cerească” (βασιλεια ἐπουράνιον – 2 Timotei 4, 18). În varietatea de sensuri ale expresiei „cerului” se exprimă în mod neutral o *nedeterminare fundamentală* a acestui domeniu al creației din partea omului.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Vezi J. Nelis, *Gott und Himmel im Alten Testament*, în CONC (D) 15, 1979, p. 150-156. El deosebește cinci categorii de în care este vorba despre noțiunea de „cer”. Întreaga revintă CONC (D) 15, 1979 are ca temă noțiunea de „cer”.

<sup>4</sup> Despre întreita împărțire a tradiției dogmatice, vezi Fr. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des Hl. Thomas III*, Münster, 1922, p. 406 ș.u.; D. Tilenus, *Syntagma tripertitum Disputationum theologicarum in academia Sedanensi habitarum*, Genevae, 1618, p. 455, vorbește despre „coelum trifarium in scriptura sumitur” vezi în acest sens și Heppe/Bizer, *Dogmatik der evangelisch-reformierte Kirche*, p. 390.

<sup>5</sup> În acest sens vezi M. Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt*, Neukirschen, 1981.

Pământul este spațiul care îi este încredințat (omului) și în care el se încrede. Animalele primesc nume de la om și ele vor rămâne cu aceleași denumiri așa cum le-a numit el (Geneza 2, 19-20). Însă „cerul” sau mai precis „cerurile” sunt pentru el domenii inaccesibile și necunoscute ale realității.

Prin „ceruri” se descrie o *revelare a lumii văzute*, care trece dincolo de orice margine. Cu privire la expresiile „cer”, „ceruri” sau „cerul cerurilor”, se dă drumul fanteziei de a considera că lumea, creație a lui Dumnezeu, nu își are unitatea întru sine și de aceea nu se poate vorbi despre un Univers unitar și închis în sine. Dacă Dumnezeu este Creatorul, atunci creația își are unitatea sa în El și nu întru sine. De aceea pot exista o varietate de ceruri, despre care omul să nu știe nimic.

Deci rămâne clar de constatat că cosmologia cerului nu îl precizează pe acesta nici ca o parte din Dumnezeu sau a naturii divine, *ci ca o parte a naturii create*. Ca segment al lumii create, el se deosebește de lumea văzută, deoarece numai prin această separare de această lume vizibilă el există prin și pentru Dumnezeu ca lume creată, Cel ce locuiește în cer. „Cel ce locuiește în cer” este Creatorul care locuiește în creația Sa. Imanența lumească a lui Dumnezeu face deci ca lumea să fie una excentrică și să se deosebească prin expresia „cer și pământ”.

După cum expresia „cer” are o însemnătate directă și indirectă, tot așa are și cea de „pământ”. Prin „pământ” se înțelege spațiul vital al oamenilor și animalelor terestre, spre deosebire de cele ale spațiului atmosferei și maritim. De asemenea, „pământ” mai înseamnă și latura opozitorie a cerului sideral, fiind conceput ca un tot: pământ, apă, cer. În comparație cu cerul nevăzut, în care locuiește slava lui Dumnezeu, „pământul” reprezintă în sine lumea văzută și temporală, în care Dumnezeu nu locuiește sau mai precis încă nu locuiește. În acest sens simbolic, „pământul” nu este doar această planetă, ci întreaga lume materială căreia îi aparține și această planetă. „Pământul” este deci noțiunea ce conține toate sistemele materiale și cele ale viețuitoarelor pe care noi le cunoaștem. Mărturisirile de credință creștine din primele veacuri, urmând versetului de la Coloseni 1, 16, amintesc creația „cerului și a

pământului” ca despre o creație a „celor văzute și nevăzute” (Symbolum Apostolici forma orientalis, Symbolum Niceo-Constantinopolitanum, Symbolum Quicumque).

Cum se poate înțelege dualitatea dintre „cer și pământ”?

Din perspectivă religioasă-istorică se face adeseori apel la unitatea bipolară a lumii, care, prezentată ca *polaritate sexuală*, realizează o unire rodnică.<sup>6</sup> „Cerul-tată” și „pământul-mamă” sunt simboluri vechi ale societății patriarhaliste. Mai precis, deși „cerul-tată” stăpânește peste „pământul-mamă”, totuși amândoi sunt la fel de divini. Din unirea lor sacră apare viața în întregime. Polaritatea aceasta sexuală a lumii este receptată în concepția iudaică ca o creație dublă, așa cum o arată la 3 Regi 17, Isaia 45, 8, Osea 2, 23, deși observată sistematic totuși, nu are deloc de a face (n. tr. cu polaritatea sexuală), deoarece cerul și pământul sunt creațiile lui Dumnezeu și deci nu sunt divine prin ele însele. În psalmi se laudă rodnicia pământului, prima relatare despre creație apare ca o poruncă a Creatorului, Cel care le aduce pe toate în existență, însă abia dacă există câteva acuze față de simbolistica cerului și a pământului. În scrierile biblice, cerul și pământul nu au conotații sexuale. De aceea, relația nu este prezentată ca la scriitorii păgâni antici, iar relația bărbat-femeie de asemenea nu este redată prin cea cer-pământ.

Din punct de vedere istorico-filosofic, se apropie mai degrabă de analogia suflet-trup. Deja Platon vorbea despre „trupul lumii” și „sufletul lumii”:

„După ce a pus sufletul în mijlocul universului, Demiurgul l-a întins prin tot corpul acestuia și, mai mult, l-a înfășurat pe dinafara lui, formând un univers care se rotește în cerc, unic, fără pereche, singuratic și având prin propria sa virtute puterea de a coexista cu sine de având nevoie de nici un altul, pe deplin conștient și iubitor de sine însuși”.<sup>7</sup>

Dacă pământul este trupul cerului, iar cerul este sufletul pământului, atunci apare imaginea macrocosmosului, ca ființă teandrică, suficientă sieși. Mai târziu, Părinții Bisericii s-au

<sup>6</sup> Vezi cap. II, § 2.

<sup>7</sup> Platon, *Opere*, vol VIII, ed. Petru Creția, 34, b., trad. rom. de Cătălin Partenie, Ed. Științifică, București, 1993, p. 147.

reîntors la proiecția cosmologică platonice din Timaios, însă în textele biblice lipsește această analogie „trup-suflet” ca relație dintre cer și pământ. Prezentarea cosmosului divin, care odihnește în sine și le cuprinde pe toate, nu se potrivește cu imaginea creației lui Dumnezeu.

Teologia gândind este mult mai apropiată relația dintre *Creator și creația Sa*, Care se vede în legătura analogică a cerului cu pământul. „Există o *corespondență*, o asemănare în relația cer-pământ cu cea dintre Creator și creatură”, zice Karl Barth în capitolul său despre creație<sup>8</sup>. „Cer și pământ” sunt chipul și corespondența imaginii dintre Dumnezeu și om. În ce constă această analogie? După Karl Barth, ea ar consta în aceea că „aici, acum deja, există un *Sus* și un *Jos*, un *Înainte* și un *Înapoi*, un *Maimult* și un *Maipuțin*”<sup>9</sup>. Spre deosebire de cosmosul de sus și de cel de jos, se reflectă propriu-zisul și autenticul *Sus* și *Jos* al Creatorului și al creației. În mod evident, această reflectare stă la baza realității prezenței etapizate a lui Dumnezeu: „Cerul este Dumnezeu mai aproape de pământ”<sup>10</sup>. Dumnezeu locuiește în cer și din cer „lucrează” pe pământ. Voința Sa se realizează „precum în cer așa și pe pământ”.

Este corect ca atunci când se vorbește despre cer în scrierile biblice să se aibă în vedere o descriere a unui loc, *unde* este Dumnezeu și *de unde* El lucrează și *spre care* se îndreaptă rugăciunile și laudele noastre. Însă relația Creator-creație în sens general și cea dintre Dumnezeu și om în special, este diferită de relația cer-pământ. Atenția pe care o acordă Karl Barth față de analogia *Sus-Jos*, *Înainte-Înapoi*, *Maimult-Maipuțin*, face ca acestea să se potrivească relației Dumnezeu-om, însă în nici un caz cu relația generală „spațială”: cer și pământ. Totuși, până la urmă nici aceste expresii nu se potrivesc cu ecuația Dumnezeu-om. Dacă însă aruncăm o privire asupra istoriei mântuirii în totalitatea ei și asupra Întrupării Fiului lui Dumnezeu și a participării omului la natura divină, atunci observăm că relația

<sup>8</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/3, p. 488. De asemenea, vezi M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* I, Munchen, 1938, p. 287, definește cerul ca

<sup>9</sup> „asemănare cu modul existențial al lui Dumnezeu”, adică a măreției Sale  
<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 490, 491, 504.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 491.

Dumnezeu-om este mult mai bogată decât expresiile care lăsau să se înțeleagă ideea de stăpânire sau de supunere. Iubirea lui Dumnezeu se îndreaptă în mod evident spre pământ și spre lume, locul unde se află oamenii. Obiectul iubirii nu poate fi nici „cele de jos”, nici „cele de dincolo”, nici cele „mai puține”. K. Barth vede analogia dintre cer și pământ în comparație cu cea dintre Dumnezeu și om, pornind de la stăpânirea lui Dumnezeu, Care domnește și întru cele de sus și între cele de jos. Doctrina sa cosmologică ierarhizată este expresia învățăturii sale despre domnia suverană a Divinului, celui Unu.<sup>11</sup> Semnele analogiei cer – pământ ies la iveală în cadrul doctrinei sale după modelul relației trup-suflet sau bărbat – femeie.<sup>12</sup> Dacă cerul și pământul nu se află într-o relație monarhică, ci trinitară față de Dumnezeu, atunci trebuie spus că *cerul* este locașul preferențial al Tatălui, *pământul* este al Fiului, unde El se întrupează, moare, înviază și îl umple de strălucirea Sa. Locașul preferat al Duhului Sfânt este noua creație, care se va vedea în viitoarea și nemijlocita legătură dintre cer și pământ, a cărei putere (a Duhului) este deja revelată. De aceea, se poate deja vorbi despre o relație *cer – pământ*, nu ca despre un *opozitorie*, ca despre una de *completare*, nu ca despre una de *dincolo*, ci ca despre o comunitate de creaturi ale lui Dumnezeu<sup>13</sup>

Este creația lui Dumnezeu în mod necesar o lume duală?

Dacă se acceptă o *lucrare deja terminată a lumii*, atunci apare doar ca un ceva accidental împărțirea în două a cerului de pământ, deoarece relatările biblice, în mod evident agreează gândirea duală. Dacă se pleacă de la *creația continuă*, atunci devine evident că prezența lui Dumnezeu în creație face din ea o lume dublă a cerului și a pământului. O lume, care este creată de Dumnezeu și care în fiecare moment este pe mai departe creată, trebuie să fie o *lume deschisă spre Dumnezeu*. Ea nu se

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 496. aici Barth vorbește despre „ierarhie în relația dintre cer și pământ”

<sup>12</sup> K. Barth, *op. cit.* III/2, p. 502 ș.u. și III/4, p. 189 ș.u.

<sup>13</sup> *Ibidem* III/3, p. 491: „Dialectica contrariilor dintre cer și pământ”, p. 493: *Gegenüber der Erde*. J. T. Beck, *Die Vollendung des Reiches*, Gütersloh, 1887, p. 6 ș.u. El utilizează metafora de „organism” și vorbește despre organismul cerului, al pământului și al trupului creației.

circumscrie întru sine, într-o suficiență fie relativă, fie absolută, ci ea există în prezența Creatorului și trăiește din permanenta influență a Spiritului Său creator. Dumnezeu cel creator face din lume o *realitate extatică*. Ea își are fundamentul său nu în sine, ci în afara ei, în El. Ea își are unitatea ei nu întru sine, ci în afara ei, în El. În acest sens, ea este un „sistem deschis”. Latura sensibilă a acestui „sistem” noi o numim pământ iar latura nevăzută, o numim cer.

Prin expresia „cer” se desemnează partea creației deschisă spre Dumnezeu. De aceea, se poate vorbi despre cer la plural. Pământul există doar la singular. „Cerul” înseamnă pentru pământ împărăția *potențelor creatoare ale lui Dumnezeu*. „Ființele cerești”, îngerii, sunt potențele lui Dumnezeu în domeniul posibilităților Sale. De aceea, noi putem numi cerul ca pe o *transcendență relativă a pământului* iar pământul ca pe o *transcendență relativă a cerului*. Dacă „cele văzute” sunt lumea finită, atunci „cele nevăzute” sunt lumea infinită relativă. Oamenii sunt creaturile finite și muritoare ale lui Dumnezeu, îngerii însă sunt creaturile finite, dar nemuritoare ale Lui. De aceea, cerul lui Dumnezeu poate fi privit ca și creația finită însă nemuritoare, iar pământul ca o creație finită și trecătoare. În acest mod, expresiile simbolice devin înțelese, ele afirmând că Dumnezeu locuiește „în cer”, că lucrează „din cer” iar voia Sa trebuie să fie „precum în cer, așa și pe pământ”.

Se poate oferi o probă contrară și să se prezinte o *lume fără de cer*: aceasta ar fi o lume care nu ar fi deschisă spre „în sus” și pentru Dumnezeu, o lume fără această calitativă transcendență. O atare lume ar fi de fapt, *un sistem închis în sine*. O lume fără transcendență este o lume în care nu mai poate apărea nimic nou. Este o lume a eternei reveniri a acelorași lucruri și în momentul în care o atare lume fără cer trebuie gândită ca o lume în sine, care își desemnează sieși transcendența, atunci ea ar trebui să fie *un univers fără sfârșit*. În locul infinitului calitativ al cerului apare *ne-sfârșitul cantitativ* al extensiei lumii.

Legat de problema timpului, ar trebui să apară o deschidere spre viitor, în locul acelei deschideri a lumii spre sine, o deschidere, care să fie simbolizată în mod calitativ de

către un cer în care lumea să fie depășită. Aceasta ar însemna deci transformarea infinitului calitativ într-un nesfârșit cantitativ. Prezența lumii duale „cer-pământ” nu se poate prin aceasta schimba cu imaginile universului infinit sau ale cosmosului.

„Cerul și pământul” pentru teologie nu reprezintă, în fine, o dualitate rigidă a unei stări a lumii create, ci două părți ale aceleași acțiuni divine, ale iubirii divine și a slavei dumnezeiești. De aceea, este necesar ca cerul și pământul să fie înțelese în *Dumnezeu*, adică în *mișcarea lui Dumnezeu*. În mișcarea de creație a Tatălui noi numim cerul ca *coelum naturae*; în mișcarea de întrupare și înălțare la cer a Fiului, noi numim cerul ca *coelum gratiae*; în mișcarea de transfigurare prin Duhul Sfânt, noi îl numim *coelum gloriae*.<sup>14</sup> Cerul și pământul sunt percepute astfel ca spații create în această istorie trinitară a lui Dumnezeu și se poate înțelege doar în deplinătatea acestor legături.

## § 2. Cerul naturii

Prin expresia *coelum naturae* erau desemnate în ortodoxia veche protestantă cerul atmosferei și cel eteric, o reprezentare întemeiată pe fuziunea dintre tradiția biblică și cosmologia aristotelică<sup>15</sup>. El desemnează prima utilizare lingvistică în care cerul este „firmamentul” de deasupra pământului și deasupra spațiului stelelor. El nu corespunde modalității narative simbolice prin care cerul este privit ca locaș a lui Dumnezeu. Dacă acceptăm această expresie idiomatice simbolică în primul referat al creației, atunci apar bine-cunoscutele întrebări, de ce nu se relatează nimic despre creația îngerilor și de ce

---

<sup>14</sup> Am preluat această împărțire de la Johann Gerhard, *Loci theologici*, ed. H. Preuss, Berlin, 1863, Loc. XXXI, tract. 6,8 și le-am transformat prin prisma mea de gândire.

<sup>15</sup> Joh. Gerhard, *Loci Theol.*, op. cit., XXXI, 6 paragraf 8: „tum aereum, videlicet totate aerae regionis ab aquis et terra ad lunae usque orbem expansio; tum aethereum, videlicet firmamentum omnes sphaeras coelestes comprehendens...”



configurația și rânduiala pământului sunt așa de bogate, comparabilă celei cerești cerului dar mai săracă. Dacă acceptăm cerul și primul referat biblic în semnificație simbolică, atunci Creatorul l-a părăsit rapid pentru a se ocupa de pământ. Pe de altă parte, nu a existat în Vechiul Testament nici o referință la semnificația simbolică a cerului ca spațiu sau locaș al lui Dumnezeu și nici că el desemnează vreo creație expresă, specială, dar în același timp nu există nici o comparație a cerului în acest sens cu veșnicia și incomensurabilitatea lui Dumnezeu Însuși, astfel încât creația Sa să poată fi exclusă.

Avem de-a face în acest loc cu o ambivalență, care pe de o parte a condus la reducerea semnificației simbolice a cerului spre o semnificație directă, adică la naturalizarea lui, iar pe de altă parte a dus prin reducerea semnificației directe la o semnificație simbolică și, în final, spre divinizarea lui. Nu este oare cerul nimic altceva decât o bucată a naturii sau prezența lui Dumnezeu Însuși?

Pentru a ieși din această ambivalență și a evita abaterile vom vorbi acum despre cer în sensul deschiderii dumnezeiești a lumii create de Dumnezeu. „Cerul naturii” nu poate desemna, precum la Johann Gerhard, cerul atmosferic și cerul eteric, întrucât spațiile aeriene și sistemele stelare sunt domenii ale naturii. Mai mult, trebuie ca deschiderea transcendentă a tuturor sistemelor materiale să fie desemnată prin simbolul „cer”, dacă trebuie să folosim cu sens deplin expresia teologică, având în vedere natura.

Dumnezeu locuiește în cer, el acționează din cer iar voia lui se împlinește precum în cer așa și pe pământ. Noi înțelegem aici „cerul” ca fiind împărăția energiilor, a posibilității (possibilitas) și a puterii lui Dumnezeu (potentia). Din împărăția posibilităților sale creatoare Domnul creează realitatea lumii, a cerului (stelelor) și a pământului. Noi folosim aici termenul „lume” pentru acea parte a creației simbolizată prin „pământ”. De aceea se poate spune foarte puțin despre zidirea interioară a cerului. Dumnezeu creează în primul rând posibilitatea pentru realitatea lumii. El iese apoi din împărăția posibilității sale pozitive, zidind, formând și lucrând, și intră în împărăția realității. Această mișcare creatoare este exprimată prin direcția

„din cer în afară”. De aceea prin pământ este desemnată realitatea cognoscibilă, reală, determinabilă, definitivă a lumii în timp ce prin „cer” este desemnată posibilitatea incognoscibilă, nedeterminabilă, însă determinantă a lui Dumnezeu pentru pământ.

Dacă interpretăm cerul ca fiind împărăția posibilităților dumnezeiești, aceasta nu înseamnă să considerăm cerul ca fiind o posibilitate pentru pământ. Într-adevăr, împărăția posibilităților divine cuprinde și lumile posibile și posibilitățile pământești, dar posibilitățile divine nu se consumă, nu se epuizează în realitățile și posibilitățile pământului. Posibilitățile lui Dumnezeu sunt determinate prin Însuși Dumnezeu creator necreat, și de aceea în privința realității lumii nu sunt cuprinse ca virtualități (*das Noch-Nicht-Wirkliche*).

Împărăția posibilităților creatoare ale lui Dumnezeu au prioritate ontologică înaintea împărăției realității lumii și a inerentelor posibilități lumești. Ea este netrecătoare în comparație cu realitatea trecătoare, dar trecătoare, în comparație cu Dumnezeu Însuși. De aceea posibilitățile lui Dumnezeu nu sunt epuizate prin realizarea lor. Împărăția posibilităților lui Dumnezeu cuprinde posibilități în ambele semnificații: într-un sens pasiv și într-unul activ. Din posibilitățile sale Dumnezeu creează lumea, iar pe aceasta o face prin puterea Lui. Astfel, prin „cer” nu este cuprinsă numai împărăția posibilităților ci și împărăția puterilor lui Dumnezeu: posibilitatea și puterea ființei pământului. De aceea îngerii sunt desemnați ca fiind: *αγγελ* *εξ' ουσια* și *κυριότερος* (Col. 1,16).

Însă nu sunt aceste posibilități și puteri ale lui Dumnezeu parte a esenței Sale veșnice, necreate? Totuși, nu devine cerul prin această interpretare echivalent cu Dumnezeu? Posibilitățile și puterile lui Dumnezeu care sunt desemnate prin simbolul „cer” nu sunt posibilitățile și puterile esenței sale veșnice în sine, ci posibilitățile și puterile lui Dumnezeu, Care S-a determinat pe sine Creator al unei lumi deosebite de El dar deschisă comunicării cu El. Așa cum „timpul creației” izvorăște din decizia creatoare a Domnului, precum „spațiul creației” apare din contracția-concentrarea prezenței pleromatiei a lui Dumnezeu, tot așa sunt calificate posibilitățile și puterile lui

Dumnezeu desemnate prin „cer”, prin autodeterminarea lui Dumnezeu ca și Creator și ele sunt desfășurate-dezvoltate de către Creator în timpul și spațiul creației. În această privință cerul este prima lume pe care Dumnezeu a creat-o pentru ca din el să formeze pământul, să-l cuprindă și în final să-l mântuiască.

Cerul este poziția pregătitoare a posibilităților și puterilor creației, ale împăcării și proslăvirii /glorificării lumii și de aceea acest cer este numit „locuința lui Dumnezeu”. Dumnezeu cel prezent în cer are un atât de nemijlocit raport cu posibilitățile și puterile sale încât acestea nu capătă nici o formă proprie și fixabilă, ci petrec complet în contemplarea și slujba sa, precum se spune pe drept despre îngeri. De aceea raporturile intime ale posibilităților și ale puterilor lui Dumnezeu câștigă în „cer” o semnificație exemplară și întemeietoare de speranță pentru raporturile realității lumii și ale posibilităților lumești: voința Sa se petrece pe pământ „precum în cer”. Dacă ținem seama de caracterul speculativelor și utopicelor imagini din cadrul reprezentărilor iudaice și creștine ale cerului, se poate remarca: cât de ireale sunt întotdeauna împodobirile, cerul fiind mereu spațiul posibilului, care invită la fantezia utopică. Raporturile în cer au pierdut în toate aceste reprezentări greutatea pământească: ușurința, agilitatea, plutirea, dansul, cântecul, jocul, sunt asociate în aceste imagini raporturilor-condițiilor cerești. Aceste asocieri a „lumii cerești” indică împărăția posibilităților, în care nu numai pentru Dumnezeu toate lucrurile sunt posibile, ci și faptele iau parte la mulțimea de posibilități creatoare ale Creatorului și ale Iubitorului vieții.

Dacă noi percepem „cerul naturii” din punct de vedere teologic ca și împărăția posibilităților Creatorului, atunci au loc în această împărăție și posibilitățile (create) ale fapturilor. Acesta este motivul obiectiv pentru preluarea și însușirea învățaturii ideilor lui Platon prin Părinții greci ai Bisericii<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> P. Evdokimov, *Nature*, în Scott. Journal of Theology, 1965, p. 1-22, p. 8 ș. u.; P. Gregorios, *The Human Presence. An Orthodox View of Nature*, Geneva, 1977, cap. V: *Gods Activity in the Word. Gregory of Nyssa and the classical Christian alternative*, p. 54 Ideia lui A. N. Whitehead că „eternal object” slujește ca „potentiality for actual entities” este de apreciat ca un soi

În împărăția posibilităților Creatorului sunt pregătite modelele (Urbilder) pentru toate realitățile create. Ideile fapturilor nu sunt ideile veșnice ale divinității, ci ideile divine ale Creatorului. Ele sunt idei create. Ele sunt concepții ale iubirii Domnului și variații ale împărtășirii creatoare ale bunătății Sale nemărginite. Dacă se pleacă de la Platon și de la Sfinții Părinți ai Bisericii, adică de la faptul că ideile au unui grad mai puternic și mai intens de ființă decât aparițiile senzoriale, numai atunci este de înțeles din punct de vedere teologic de ce ele sunt „în cer” și de ce stau mai aproape de ființa veșnică a lui Dumnezeu decât întruchipările și corespondentele lor de pe pământ. Atunci devine clar că întruchipările acestor idei pe pământ stau mai aproape interesului iubirii dumnezeiești și bucuriei sale creative decât modelele și ideile înseși. Potrivit tradițiilor biblice, oamenii, iar nu îngerii, au trecere specială la Dumnezeu, trezind un interes aparte.

Cerul ca și împărăție a posibilităților și puterilor lui Dumnezeu, este și împărăția formelor, pe care Dumnezeu „din cer” le realizează pe pământ. Idealul tuturor formelor pe care Creatorul vrea să le realizeze și pe care le va realiza, este împărăția în care numele lui este sfințit iar voia lui este făcută și toate fapăturile sale iau parte la slava Lui. De aceea această împărăție este numită de oameni, în timp și aici pe pământ, „împărăția cerului” dar atunci ea trebuie să fie „cerul nou și pământul nou”, unite prin locuirea Sfintei Treimi în cer și pe pământ. Am folosit pentru interpretarea cerului conceptul posibilității cu diferite calificări și acum trebuie să încercăm să deosebim mai aprofundat aceste straturi ale posibilităților:

1. Toate procesele cognoscibile-perceptibile arată contexte ale realității și ale posibilității: din realități posibile devin posibilități realizate.

2. Astfel de procese sunt date și realizate prin posibilități pe care noi le-am numit posibilități creatoare. Întrucât la ele este vorba despre potențe, ele nu se consumă în înlesnirea-mijlocirea posibilităților în curs de realizare, ci rămân calitativ superioare

---

de „notă de subsol” la Platon, însă una modernă și relevantă; Whitehead. *Process and Reality*, op. cit., p. 40 ș. u.

acestora. Cerul îl numim noi împărăția sau câmpul de forță al unor astfel de potențe creatoare.

3. Desigur, aceste potențe sunt din punct de vedere creator-creațional doar în relație cu procesele perceptibile, în relație cu Dumnezeu creator, ele sunt potențe create. Dacă El sălășluiește în ele, atunci ele sunt mediul Său nemijlocit și se primesc neîntrerupt din izvorul dumnezeiesc al Duhului /Spiritului.

4. Dumnezeu Creatorul este izvorul posibilităților creatoare și a potențelor spre creație și a desăvârșire al proceselor numite. În măsura în care Dumnezeu se desemnează-decide-determină ca și Creator al lumii Sale, și Se hotărăște din deplinătatea posibilităților Sale pentru posibilitățile creatoare și împotriva celor destructive, pentru procesul de creație și împotriva neglijării sale, așa cum spune învățătura canonică.

Dacă această hotărâre este, totuși, un canon esențial, nu unul arbitrar, atunci toată abundența de posibilități ale esenței-ființei dumnezeiești intră în acest izvor al posibilităților creatoare. Nu există o „parte întunecată” în Dumnezeu, în care El ar putea fi reprezentat ca distrugător al creației Sale și al propriei sale ființe create. Dacă Dumnezeu Însuși este cea mai mare bunătate și cel mai înalt adevăr, atunci abundența (Fülle) posibilităților Sale este determinată prin ființa Sa. „Toate lucrurile sunt posibile la Dumnezeu”, această afirmație nu evidențiază atotputernicia Lui nestăvilită ci puterea absolută a bunătății Sale.

5. Aceste deosebiri calitative ale posibilităților permit atunci să încercăm să interpretăm și fenomenul răului: răul este pervertirea binelui, nimicirea ființei (Seiende), contestarea-negarea afirmării vieții. La nivelul proceselor vieții întotdeauna apar astfel de inversiuni ale posibilităților constructive în unele destructive. La nivelul oamenilor ele sunt recognoscibile-perceptibile ca procese ale separării păcatelor și a înlăturării morții. Există astfel de perversiuni, evident, și în domeniul potențelor care trebuie să facă posibile aceste procese vieții. Ele împiedică și distrug atunci aceste procese ale vieții. Întrucât este vorba despre potențe care nu se află în domeniul omului, dar care lucrează destructiv în el, vorbim despre puteri demonice ori satanice. Ele nu fac posibile procese vieții, ci le fac imposibile.

Aceste dimensiuni ale răului transcendând oamenii și pământul, sunt exprimate prin simboluri precum: „căderea îngerilor” sau prin „dominație satanică”. Izbăvirea de rău semnifică de aceea și reinstaurarea Binelui în posibilitățile vieții pământești și în potențele cerești, care fac posibile asemenea posibilități. Puterile devenite destructive înseși sunt izbăvite, întrucât puterea lor este puterea creată și, prin aceasta, bună, numai puterea lor distrugătoare a fost rea.

### § 3. Cerul lui Iisus Hristos

Este tipic pentru majoritatea dogmaticilor creștine să se ocupe în primul rând de cer în eshatologie<sup>17</sup>. Aceasta relevă orientarea lor mesianică: „cerul” este locul celor fericiți și realitatea fericirii lor cerești. El este simbolul nădejzii împlinite. Întrucât după înțelegerea lor creștină, prin harul lui Hristos și în Biserica lui Hristos, începutul fericirii este deja prezent și trăit, prin această cerul este deja de aici deschis. Johann Gerhard a numit Biserica, pe care Dumnezeu a adunat-o aici pe pământ: *coelum gratiae*. Ea este „biserica luptătoare”.

De aceea el a numit starea împreună cu Dumnezeu și toți îngerii Lui „biserica triumfătoare” *coelum gratiae*: „cerul harului” este prezent aici în biserică, „cerul slavei” îi vor lua acolo cei fericiți<sup>18</sup>. Această deosebire a cerului în privința istoriei sfinte a mântuirii a fost evident una generală<sup>19</sup>. Altceva deosebește teologul catolic Michael Schmaus. El definește

---

<sup>17</sup> Vezi Fr. Diekamp, *Katolische Dogmatik*, op. cit., p. 436 ș. u.; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche II*, München, 1970, p. 799 ș. u.; J. Gerhard, *Loci theol.* XXVI, tract. 6 *Für das christliche Gemeinverständnis typisch ist auch der „Himmel der Sehnsucht“*; H. Haring, *Was bedeutet Himmel? Theologische Meditationen* 55, Einsiedeln, 1980.

<sup>18</sup> J. Gerhard, *Loci theol.*, op. cit. XXXI, tract. 6 par. 9: „*Coelum spirituale est vel gratiae quod ecclesiae in terris militanti vel gloriae, quod vel Deo creatori, vel creaturis, beatis scil. Angelis et hominibus, puta ecclesiae in coeli triumphanti tribuitur*”.

<sup>19</sup> Vezi *hutterus redivivus oder Dogmatik der ev. luth. Kirche*, Leipzig, 1836, p. 352.

„cerul în forma lui desăvârșită” ca fiind împreună-comuniunea lui Dumnezeu cel care se arată nemijlocit cu oamenii care au reușit definitiv să împlinească țelul lor creștin. El deosebește un „cer anticipat” (Vorhimmel) pentru credincioșii în Hristos după moartea lor și înaintea învierii lor și un „cer deplin” (Vollhimmel), care se va realiza la Parusia lui Hristos<sup>20</sup>. Noi preluăm aici deosebirea lui Johann Gerhard și deosebim coelum gratiae de coelum gloriae dar nu din punct de vedere eclesiologic ci hristologic.

Coelum gratiae se deschide și este recunoscut în mișcarea lui Dumnezeu de eliberare și de mântuire a lumii. O parte din această mișcare divină este înomenirea Fiului, iar cealaltă parte este Înălțarea lui la cer. Noi percepem această mișcare divină având în vedere aici numai raportul dintre cerul și pământ.

Coelum gloriae se deschide și este recunoscut în venirea slavei dumnezeieștii Treimi. Prin venirea slavei Domnului, cerul și pământul” vor fi re-create. Fericirea definitivă va fi trăită „pe pământ precum în cer”.

În diferența teologică dintre „cerul harului” din prezent și viitorul „cer al slavei” se află puncte de contact cu proiectele moderne-iluministe, religios-criticiste și utopice ale „cerului pe pământ”. Nu este „cerul” cu adevărat viitorul pământului și utopia vieții în sfârșit împlinite? Poate că totuși din cerul slavei se vorbește altfel decât în forma viziunii viitorului unui „pământ nou”?

Înomenirea Fiului este în chip esențial un eveniment prin care Dumnezeu se leagă-unește cu umanitatea, însă acest eveniment nu a fost văzut în tradițiile nou-testamentare și în teologiile paleo-bisericești numai în dimensiune antropologică ci și în dimensiunea lui cosmologică. Într-adevăr, hristologiile moderne s-au limitat la semnificația antropologică a înomenirii lui Dumnezeu, iar semnificația cosmologică a acesteia a fost neglijată. Aici nu este vorba numai despre decorurile bogate ale istoriei Crăciunului, când potrivit Luca 2,9-15, s-a deschis cerul, îngerul a apărut întru slava lui Dumnezeu și a vestit Evanghelia Nașterii Mântuitorului. Nu este numai ceva poetic când în vechiul colind „O, Heiland, reiss die Himmel auf ...” se spune :

<sup>20</sup> M. Schmaus, *op. cit.*, p. 799.

„Schlag aus, o Erd; o Erd, schlag aus” . Cu adevărat acesta este mesajul îngerului, îndreptat către pruncul Sfânt ce stă în iesle, dar nu trebuie să fie trecute cu vederea nici epifaniile însoțitorilor Săi cosmici.

Simbolul „cerului închis” este la istoria căderii în păcat un semn al judecății lui Dumnezeu și al înstrăinării în care sunt izgoniți oamenii. „Cerul închis” este un semn și al faptului că Dumnezeu își ascunde fața Sa. „Cerul întunecat” este înfățișat ca semn prevestitor al judecății apocaliptice. În acest context „cerul deschis” semnifică faptul că timpul harului începe, că Dumnezeu își întoarce sa către oameni, că înstrăinarea de viața adevărată a fost depășită și „poarta” spre paradisul vieții dorite este deschisă.

„Cerul deschis” mai semnifică faptul că pământul a devenit iarăși roditor. La Isaia. 45,8, acest lucru este înțeles într-un mod superior când se vorbește despre „ploaia sau rourarea dreptății” din cer și de „odărlirea mântuirii” din pământul deschis. În spatele acestei semnificații înalte stă precizarea: dacă cerul se va deschide, atunci pământul va deveni roditor și viața se va naște. În acest sens, Evanghelia este vestea cerului care a fost deschis și care acum deschis este (Mt. 3, 16, F. Ap. 7, 55 f, Efes.1, 20f), căci Iisus „l-a văzut pe Satana ca un fulger căzând din cer ” (Lc.10, 18). Evanghelia este în acest sens și vestirea împăcării cu natura și a pământul roditor.

În Epistola către Efeseni și în cea către Coloseni, semnificația cosmică a lui Hristos este dezvoltată teologic într-un mod deosebit de expresiv: „toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, să fie iarăși adunate în Hristos...” (Efes.1,10). Întrucât în următorul verset oamenii sunt pomeniți în chip special, este de gândit aici la cosmos: în Hristos trebuie ca și spațiul ceresc și ținutul pământesc să fie unificate. Din unificarea lui va rezulta o nouă comunicare între ele și din comunicarea lor va rezulta o viață nouă. „Întru El au fost zidite toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute” (Col. 1,16). Pentru ca „prin El pe toate întru El să le împăce, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, pace făcând prin El, prin sângele crucii Sale ” (Col. 1,20).



Chiar și aici următorul verset vorbește înainte de toate despre oameni, astfel încât pacea lui Hristos, adusă de El prin cruce, cuprinde, astfel, cerul și pământul. În mișcarea-icornomia lui Dumnezeu, înomenirea și devotamentul Său pe cruce se deschide și cerul pentru pământ și pământul pentru cer, pământul și cerul sunt recapitulate în Hristos și ajung pacea covârșitoare a lui Hristos la o comuniune deschisă, întreolaltă.

Învierea lui Hristos din morți este legată întotdeauna, în Noul Testament, de întronarea Lui ca Domn al puterii. Mărturisirea lui Hristos ca Împărat și mărturisirea Lui ca Dumnezeu, Care a înviat din morți sunt nedespărțite (Rom. 10, 9). Ca domnie a lui Hristos Cel Înviat, stăpânirea Sa se întinde dincolo de cercul celor ai Săi și a fost privit de la început în dimensiunile cosmice: El „pe care cerul trebuie să-l primească” (F.Ap. 3, 21). El stă „de-a dreapta Tatălui în cer” și stăpânește peste „toate lucrurile” (Efes. 1, 20f; Col. 3, 1). Lui „îi este dată toată puterea în cer și pe pământ” (Matei 28, 18). Cel Înviat nu domnește numai asupra Bisericii, ci și asupra cerului și pământului. Creatorul l-a încredințat stăpânia peste lumea Sa. De aceea El umple cerul și pământul cu slava vieții Sale înviate și va înnoi universul. Văzutul și nevăzutul creației sunt aduse într-o asemenea comuniune prin dominația Sa astfel încât nevăzutul numai înspăimântă oamenii și pământul prin posibilitățile și potențele lui, ci le slujește (Rom. 8, 38, Efes. 4, 8; Col. 1, 16). Cerul și pământul redevin roditoare, fertile. Deci mișcarea lui Dumnezeu-icornomia prin înviere și înălțare pune universul în mișcare spre împărăția slavei care va veni.

Am interpretat cerul ca fiind împărăția energiilor, a posibilităților și a potențelor divine. Când se deschide cerul atunci acest lucru semnifică faptul că energiile și posibilitățile lui Dumnezeu apar în lumea văzută, pentru a se deschide sistemelor vieții în curs de deschidere și să le conducă spre un viitor al lor, nou și mai bogat. Atunci devine posibil ceea ce mai înainte era imposibil. Capătă trezvie și se eliberează puterile care înainte erau legate. Se deschide un viitor, care era închis și inaccesibil. În realitatea lumii văzute se trezesc posibilitățile schimbării și ale prefacerii ei în Împărăția lui Dumnezeu. În mod sigur oamenii percep aceste schimbări ale cerului și ale

pământului, survenite prin înomenirea și prin învierea lui Hristos, prin credință, în primul rând în ei înșiși și în propriul lor cerc de viață. Acest lucru nu înseamnă că aceste modificări sunt restrânse doar la oameni. Realității lumii cerului și pământului, liberate și preschimbate prin mișcarea-icornomia lui Dumnezeu în Hristos, nu-i sunt puse granițe.

Ne-limitarea apariției unei lumi noi sub domnia lui Iisus Hristos este exprimată prin dimensiunile cosmologice amintite. Prin ele va fi dezvăluită și nevoia mesianică a vechiului cer și a vechiului pământ.

Este însă cerul în fond nimic altceva decât un „semn simbolic pentru Dumnezeu”<sup>21</sup>? Oare nu ne indică înălțarea lui Hristos adevărul că Hristos este acolo unde este și Tatăl? În ceea ce privește cosmologiile omogene moderne, care nu mai cunosc o lume duală, ele se învecinează cu aceste poziții. Această divinizare a cerului face de fapt superflue reprezentările spațiale și speculațiile despre alte lumi. „Nu cerul este acolo, unde Dumnezeu este, ci unde este Dumnezeu, este și cerul”<sup>22</sup>. Dacă prin cer este avută în vedere „preajma-apropierea lui Dumnezeu”, atunci nu cerul determină unde este Dumnezeu, ci Dumnezeu determină unde este cerul. Reprezentarea cerului este introdusă-implicată prin aceasta în imaginea lumii (Weltbild). De aici decurge plățirea prețului unei creații duale în reprezentarea unei lumi unitare, omogene, total transparentă și complet disponibilă omului<sup>23</sup>. Dacă cerul este îndepărtat din învățătura despre creație atunci va fi mai greu să înțelegem pământul ca și creație a lui Dumnezeu.

Divinizarea modernă a cerului își are preistoria sa în ortodoxia veche protestantă. În cearta dintre luterani și reformați despre prezența reală a lui Hristos în Euharistie a fost pusă și noțiunea de cer în discuție: oare Hristos a înviat și S-a înălțat „la cer” sau este El atunci certo loco în cer și prezent pe pământ în Euharistie numai prin puterea Sfântului Duh? Sau este înălțarea Lui la cer identică cu „șederea de-a dreapta Tatălui” și această

---

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> G. Ebeling, *Vom Gebet. Predigten über das Unser-Vater*, Tübingen, 1963, p. 24.

<sup>23</sup> M. Welker, *op. cit.*, p. 205.

ședere de-a dreapta înseamnă participarea Lui la prezența reală, universală și la stăpânirea lui Dumnezeu peste lume? În timp ce teologii reformați, urmându-l pe Calvin, gândeau corporalitatea concretă a lui Hristos Cel Înviat, limitat spațial în cer, și făgăduita sa Parusie în slavă „de unde va să vină...”, teologii luterani, urmându-l pe Luther, îl vedeau pe Hristos înălțat, participând-părtaş la toate proprietățile dumnezeirii, deja de acum prezent real pe pământ. Aici lăsăm de o parte întrebările și polemicile pasionante de odinioară despre corporalitatea lui Hristos Cel Înviat și Înălțat și despre Parusia așteptată și problematizăm reprezentările cerului care le corespund.

Într-o afirmație împotriva lui Zwingli, Luther echivalase „cerul” cu prezența lui Dumnezeu, pentru a evidenția faptul ca Hristos cel pămîntesc este în același timp în cer: „Deci ceea ce este în și înaintea lui Dumnezeu, aceea este în cer”<sup>24</sup>. Mai târziu el și-a întemeiat concepția sa despre prezența reală a trupului lui Hristos pe șederea lui Hristos de-a dreapta Tatălui. „Dreapta Tatălui” semnifică atotprezența ființială a lui Dumnezeu. De aici Luther a dedus că „Hristos este în același timp în cer și trupul Lui este prezent în Euharistie”<sup>25</sup>. De atunci, progresiv, teologii luterani nu au mai conceput cerul ca pe un loc cosmic ori ca un domeniu nevăzut al creației, ci l-au echivalat cu pe puterea, prezența și slava lui Dumnezeu. Acest lucru e posibil numai dacă nu se mai face diferență între înălțarea de-a dreapta Tatălui și șederea de-a dreapta Tatălui înseamnă participarea: șederea de-a dreapta Tatălui înseamnă atunci deplina participarea a lui Hristos, după natura sa omenească, la proprietățile naturii dumnezeiești. Înălțarea lui Hristos la cer reprezintă atunci expresia simbolică pentru îndumnezeirea ei. Trupul lui Hristos este atotprezent „în cer și pe pământ”. Dreapta lui Dumnezeu nu poate fi localizată ca fiind „în cer”, precum stabilește simbolul de credință apostolic, ci nu este altceva decât atotputerea și atotprezența lui Dumnezeu în cer așa și pe pământ<sup>26</sup>. Nici cerul

<sup>24</sup> Luther, *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis*, WA 26; Bo A 3, p. 408.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 389.

<sup>26</sup> J. Gerhard, *Loci theologici*, XXI, 89: „Christus ita adsenditin coelum, ut ascenderit etiam super omnes coelos et consederit ad dextram Dei... Ubi observa, adsenditionem Christi ad coelos in sacris literis non tantum describi

și nici prezența lui Dumnezeu nu mai pot fi gândite spațial, iar aceasta înseamnă: „Cerul în sens strict este numai Dumnezeu”<sup>27</sup>. Acest lucru semnifică faptul că: „cerul în cel mai puternic sens este singur numai Dumnezeu”.

Johann Gerhard n-a desemnat *coelum gloriae* ca pe un loc creat, ci ca maiestatea necreată, veșnică, nevăzută, nelimitată și atotputernică a lui Dumnezeu<sup>28</sup>. El a lăsat cerul necreat să se dizolve în Dumnezeu Însuși, întrucât Dumnezeu singur este viața veșnică și mântuirea veșnică. În măsura în care lumea este anihilată, nimicită, Dumnezeu devine în cele din urmă lumea oamenilor. Aici nu voi prezenta consecințele pentru eshatologia unei mântuiri concepute fără lume.

Pentru reprezentarea „cerului și a pământului”, cerul este împărțit în prezența lui Dumnezeu necreată, pe de o parte și domeniul atmosferic și eteric al pământului, pe de cealaltă parte. „Cerul naturii” pierde transcendența sa în raport cu pământul, dacă cerul lui Dumnezeu (*coelum spirituale*) nu mai transcende în creație, ci este echivalent cu Dumnezeu. Această consecință a fost lăudată ca fiind depășirea imaginii lumii (*Weltbild*) medievale<sup>29</sup>. Pentru înțelegerea lumii ca și creație această

---

abstracte et distincte, ut sit solus adscensionis motus, quo corpus Christi locali metastasei e terra euectum ac subinde ad coelos altius elevatum (qua ratione adscensio et exaltatio Christi distinguuntur), sed etiam concrete et conjuncte, ut adscensio simul complector exaltationem Christi ad dextram Dei”; Heppe-Bizer, „*Zur reformierten Auslegung von Himmelfahrt und Sitzen zur rechten Gottes*”, p. 390 ș. u.; Rijssen: „Nos Christum localiter, visibiliter et corporaliter e terra in coelum tertium supra coelos adspectabilis euectum fuisse statuimus; non per presantiae visibilis et familiaris conversationis tantum subductionem, sed per veram et localem naturae suae humanae translationem, ubi mansura sit usque ad diem iudicii, ut licet praesens semper sit nobiscum gratia sua et spiritu ac divinitate, non amplius sit tamen nobiscum praesentia corporali carnis suae.”

<sup>27</sup> K. Stock, *Annihilatio mundi. Johann Gerhards Eschatologie der Welt*, München, 1971, p. 113. Despre concentrarea cerului la Dumnezeu a se vedea o privire critică la P. Althaus, *Die letzten Dinge*, Gutersloh, 1957, p. 358.

<sup>28</sup> J. Gerhard, *Loci theol. XXVI tract. 6 paragraf 8*: „*Coelum gloriae, quod Deo tribuitur, non significat locum aliquam creatur, sed increatum, aeternam, invisibilem, infinita met omnipotentam Dei majestatem.*”

<sup>29</sup> W. Elert, *Morphologie des Luthertums I*, München, 1931, ed. Rev. 1952, p. 220 ș. u.

divizare a cerului a acționat stânjenitor: cerul a fost înălțat în transcendența maiestății necreate a lui Dumnezeu, iar lumea a fost adusă în totala imanență. Transcendența interioară și relativă a creației, care a fost desemnată cu simbolul „cer” a fost dislocată.

Divinizarea luterană a cerului a fost una din premisele pentru „critica cerului” modernă care a condus la ateism: dacă cerul și Dumnezeu sunt echivalente, atunci odată cu cerul cade și Dumnezeu.

#### § 4. „Critica cerului” în modernitate

Ludwig Feuerbach studiasse teologie luterană, înainte să ajungă critic al religiei, urmărind filozofia lui Hegel, și filozof senzualist. Egalizarea luterană a cerului și a lui Dumnezeu este premisa pentru critica lui care dorea să aducă cerul și pe pământ: „Cu adevărat nu este nici o diferență între viața absolută, care este gândită ca Dumnezeu, și viața absolută care este gândită ca cer, doar că cerul este întins în lung și în lat, iar în Dumnezeu este concentrat într-un singur punct.”<sup>30</sup> Reprezentarea potrivit căreia Dumnezeu ar fi cerul concentrat, iar cerul Dumnezeul expandat, este posibilă numai dacă diferența dintre cer și pământ este omisă și dacă Dumnezeu și cerul sunt de aceeași calitate. Ca un al doilea argument pentru identitatea dintre Dumnezeu și cer, Feuerbach aduce reprezentarea eshatologică „a cerului” ca nădejde împlinită:

„Aici nu este așa, cum trebuie să fie – lumea aceasta trece – Dumnezeu este Ființa care este așa cum trebuie să fie. Dumnezeu îmi îndeplinește dorințele – aceasta este doar personificarea populară a propoziției-dogmei: Dumnezeu este Cel care împlinește-satisfacă, El este realitatea, ființa împlinită a dorințele mele. Dar cerul este existența care corespunde

<sup>30</sup> L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1841), Berlin, 1956, cap. 19, p. 272. Pentru rădăcinile religioase și teologice ale lui Feuerbach a se vedea R. Lorenz, *Zum Ursprung des Religionstheorie Feuerbachs*, în *Ev Th* 17, 1957, p. 171 ș. u.

dorințelor mele, nostalgiei mele deci nu este nici o diferență între Dumnezeu și cer”<sup>31</sup>.

Văzut dinspre greșeala logică, prin care l-a făcut pe Dumnezeu în aceeași propoziție din „împlinitorul” dorințelor „ființa împlinită a dorințelor” a viselor mele, Feuerbach are și în această privință destul temei să se refere la teologia luterană: echivalarea dintre cerul slavei cu Dumnezeuul necreat și veșnic. Însuși conduce și în eshatologie să nu se mai admită nici o diferență între Dumnezeu și cer și să egalizeze „împlinitorul” cu împlinirea nădejdi.

Orice echivalare este, totuși, rezultatul unei mișcări: dacă Johann Gerhard a echivalat cerul cu Dumnezeu, tot astfel procedează și acum Feuerbach cu Dumnezeu și cerul. Că cerul este echivalent cu Dumnezeu, pentru el nu e nevoie de vreo dovadă ci doar de un indiciu întrucât este evident:

„Așa cum gândește omul cerul său, așa îl concepe și pe Dumnezeul său; ceea ce este specific în cuprinsul cerului lui este specific și în cuprinsul Dumnezeului său, numai că în cer este condus și împodobit senzorial, în Dumnezeu este doar proiect, concept. Cerul este de aceea cheia celor mai ascunse mistere ale religiei... De aceea sunt religiile așa de diferite ca și împărățiile cerești, și sunt așa de mult diferite împărățiile cerești, când sunt deosebiri esențiale între oameni. Chiar și creștinii înșiși concep cerul atât de divers.”<sup>32</sup>

Cu acest lucru este dovedit pentru Feuerbach că Dumnezeu este cerul și el susține pentru fiecare om inteligent faptul că „cerul este adevăratul Dumnezeu al oamenilor”. În observația lui este sigur corect faptul că împărăția împlinirii dorințelor și a visurilor este împărăția posibilităților și de aceea pare așa de variabilă în conținut: fiecare cu conținutul său. Promisul cer eshatologic al slavei a atras la sine întotdeauna viziunile speranței și visurile oamenilor. Acest viitor a fost, atâta timp cât a fost legat de Dumnezeu, „atotposibilul”. Variabilitatea determinărilor de conținut ale cerului este obiectiv întemeiată

---

<sup>31</sup> Ibidem, p. 273.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 274.

mai ales pe caracterul de posibilitate al cerului și, subiectiv, pe speranțele și dorințele iscate prin făgăduințele dumnezeiești.

Când Dumnezeu Însuși este făcut pentru împlinirea speranțelor și dorințelor umane, atunci cerul este pierdut.

Atunci, în împlinire, Dumnezeu și omul devin o singură ființă: Dumnezeu este atunci om, iar omul este Dumnezeu și această stare dumnezeiască nu mai cunoaște nici o transcendență, întrucât nu mai există în ea diferențe calitative între Dumnezeu și om, între cer și pământ și între posibilitate și realitate. Feuerbach nu a „redus” de fapt teologia la antropologie, ci a echivalat teologia cu antropologia, atunci când afirma: ambele vorbesc despre aceeași ființă. De aceea critica religiei sfârșește la el în antropoteism și prin îndumnezeirea vieții: „viața este Dumnezeu, gustul vieții este gustul lui Dumnezeu, adevărata bucurie de a trăi și plăcerile vieții sunt adevărata religie”.

Critica religiei a lui Feuerbach este una religioasă, iar nu nereligioasă. Ea servește la stabilirea „religiei acestei lumi” (*Religion des Diesseits*), religia pământului și înalță politica la nivelul unei noi religii. Patosul lui profetic este întemeiat prin acest enunț: „În locul divinității în care se împlinesc cele mai neîntemeiate și luxuriante, năzuroase dorințe ale oamenilor, vom așeza specia umană ori natura, în locul religiei, educația, în locul lumii cerești de dincolo de mormânt, lumea pământească de dincolo de mormântul nostru, adică viitorul istoric, viitorului omenirii.”<sup>33</sup> Transformarea lumii cerești în lumea viitorului istoric a devenit baza criticii religiei continuată de către Karl Marx.

Pentru Feuerbach, în dualitatea dintre cer și pământ, se arată numai divizarea omului scindat lăuntric. Dacă omul ajunge la sine însuși, atunci el anulează dualitatea cerului și a pământului, a posibilității și a realității, al esenței și existenței. Reducerea critică a cerului pe pământ îl aduce pe om la sine

<sup>33</sup> L. Feuerbach, *Das Wesen der Religion* (1845), Berlin, 1913, p. 308. Exact în sensul lui Feuerbach a scris și Rilke: „Calitățile devin Dumnezeu, care este inexprimabil și a nerecepționabil și revin creației, iubirii și morții... Tot ceea ce este profund și intim al nostru, pe care Biserica a sustras în această lume, se întoarce; toți îngerii s-au hotărât să cânte pe pământ”. Apud. R. Guardini, *Zur R. M. Rilkes Deutung des Daseins, Berna*, 1946, p. 21.

însuși și natura la identitatea ei. De aceea cerul trebuie să devină viitorul istoric al celui om care a ajuns la sine însuși.

Pentru Marx, totuși, omul nu este „o ființă abstractă, plutind în afara lumii”: „Omul este lumea omului, stat, societate. Acest stat, această societate produce religia, o conștiință universală inversată-intervertită, întrucât ele sunt o lume inversată, răsturnată.”<sup>34</sup>. De aceea cerul religios nu poate fi redus la oameni individuali, identici cu sine, ci numai la autentica societate pan-umană.

Acest viitor istoric este obiectul luptei muncitorului care se eliberează pe sine. Religia este de aceea „expresia adevăratei sărăcii” și „protest împotriva adevăratei nenorociri”. „Critica cerului nu poate să se prefacă, precum la Feuerbach, în binecuvântarea pământului, ci trebuie să fie transformată într-o „critică a pământului”. Critica religiei trebuie să fie o critică a societății. Ea se termină de aceea pentru Marx într-un imperativ revoluționar „ca să răstoarne toate comportamente în care omul este o ființă umilă, îngenuncheată, părăsită și neluată în seamă”<sup>35</sup>. Marx preia critica lui Feuerbach asupra cerului, dar o preschimbă cu mai mult realism. Și el pune în locul insolubilei dualități dintre cer și pământ, diferența în curs de desființare dintre starea prezentă și viitorul istoric omenirii. Dar acest „viitor istoric” poate fi realizat, întruchipat, numai în imperativul revoluționar: secretul aflat al religiei nu este omul, ci societatea viitoare umană autentică, în unitatea ei cu natura. Societatea pan-umană nu trebuie să fie altceva decât „cerul pe pământ”, precum pentru Feuerbach, omul identic cu sine este adevăratul Dumnezeu pe pământ. Asta înseamnă însă că acea societate desăvârșită, pan-umană, adică societatea comunistă trebuie să fie o societate fără cer. O societate lipsită de cer este pe de o parte o societate fără religie, în orice caz fără ceea ce se numea „religie” în istoria societăților neomenești, iar pe de o parte este o societate fără posibilități și fără alternative, în tot cazul fără acele posibilități alternative a căror memorie a fost păstrată până în prezent în cerul religiilor. Dacă această societate

<sup>34</sup> K. Marx, *Die Frühschriften*, op. cit., p. 208.

<sup>35</sup> Ibidem, p. 216.



fără transcendență trebuie să fie un sistem social închis, atunci ea trebuie să devină o societate, în care potrivit înțelegerii omului de până acum, omul dispăre.

Ernst Bloch a recunoscut aceste consecințe ale criticii religiei din cadrul filozofiei identității, la Feuerbach și la Marx și a încercat să le evite printr-o reconfigurare a criticii marxiste asupra religiei. El a reînnoit întrebarea despre cer: „Ce este cu spațiul vid, pe care îl lasă în urma sa încetarea-lichidarea ipostazei divine?”<sup>36</sup> În timp ce Feuerbach avea în vedere forma mistică a creștinismului, Bloch a încercat să preia critic forma mesianică a creștinismului. Esența religiei este pentru el „speranța în totalitate, „unde există speranță, există religie”<sup>37</sup>. Cerul religios ar cuprinde toate formele simple dar ipocrite de liniștire a oamenilor în suferința lor pământească, însă mai cuprinde și imagini puternice ale speranței umanității. De aceea Bloch preia în critica lui aspra religiei metoda reduției a lui Feuerbach, dar o întrebuițează altfel: nu antropologia, ci eshatologia este adevărul religiei<sup>38</sup>. Dublarea religioasă a lumii în cer și pământ provine din dihotomia fundamentală a omului între „aparițiile lui existente și esența sa inexistentă”<sup>39</sup>.

Această dihotomie îl domină nu numai pe om ci și întreg cosmosul. Precum omul nu își are adevărata lui esență în sine, ci în primul rând înaintea sa, așa este și natura „un rezervor uriaș al viitorului”. Viața din afară este la fel de puțin gata precum este viața în interior, care lucrează în acest exterior. Om și lume, amândouă trebuie să fie înțelese în procesul istoriei sau devenirii lor, în care este vorba despre adevărul lor și despre identitatea lor.

Imaginile religioase ale cerului sunt de fapt imagini ale viitorului care descriu cu o insistență crescândă incognito-ul omenesc și cosmic, pentru a descoperi sămburele existenței și temeiul lumii. Pentru Bloch „împărăția” devine conceptul simbolic central al apocalipsei omului și cosmosului. Potrivit înțelegerii sale, creștinismul a făcut din „mistica cerului”

<sup>36</sup> E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1959, p. 1524 ș. u.

<sup>37</sup> ibidem, p. 1404.

<sup>38</sup> ibidem, p. 1416.

<sup>39</sup> ibidem, p. 1520.

„mistica Fiului omului”, iar de la „slava lui Dumnezeu” s-a ajuns la „slava comunității mântuite”. În mod consecvent, creștinismul nu a mai văzut cerul „deasupra noastră” ci „înaintea noastră” și nu a mai desemnat locuința lui Dumnezeu spațial, ci temporal, n-a mai determinat-o cosmologic ca cer, ci eshatologic ca împărăție.

Ca și pentru Feuerbach sunt și pentru Bloch imaginile lui Dumnezeu și noțiunea de Dumnezeu proiecțiile nostalgiei umane impregnate de suferința în care oamenii suspină. Aceste reprezentări religioase țin de iluminism, să le recunoaștem ca imagini ale dorinței oamenilor și să le însușească din nou ca atare. Dar nu este vidul, golul, în care iluziile divine au fost proiectate și mai puțin decât aceste iluzii cel puțin existente? Oare, nu pretinde, de fapt, simpla oglindire și re-oglandire prin care ele pot să existe, ceva ce nu este lumină, aparență, dacă la arătare dublează, adică o oglindă?”<sup>40</sup> De aceea Bloch a adresat această întâmplare lui Feuerbach „Ce este cu spațiul vid?” „Problema spațiului proiecțiilor religioase nu este pentru el o problemă de aparență. Într-adevăr, el nu este existent în sensul facticității. El nu este nici o realitate ideală în sensul teoriei platonice a celor două lumi. Pentru Bloch, el este „o realitate încă-nedecisă, menținută deschisă pentru posibilitatea viitorului”, toposul deschis de ceea ce stă înaintea noastră, novamu-l, în care șirurile de scopuri umane mijlocesc mersul înainte”<sup>41</sup>. Acest ante-spațiu al viitorului menține posibilitatea totului și a nimicului, a cerului și a iadului.

Critica ateistă a religiei lasă acest ante-spațiu și îl deschide în felul următor: Fără acest spațiu vid „utopic-real” nu ar exista „utopia împărăției”. Zeii sunt pentru Bloch proiecții și himere, dar spațiul în care ele au fost proiectate și imaginate este viitorul real. „Homo absconditus reține prin aceasta o sferă permanentă pre-ordonată, în care el, când el nu dispăre, permite, face

<sup>40</sup> Ibidem, p. 1529; vezi P. Tillich, *Systematische Theologie I* (1951), Stuttgart, 1956, p. 248: „Sfera, în care imaginile divine sunt proiectate, nu este ea însăși proiecție. Ea este necondiționatul în ființă și sens. Ea este ceea ce ne solicită necondiționat”.

<sup>41</sup> E. Bloch, *op. cit.*, p. 1350 ș. u.

posibilă intenția, planul său apariția sa cea mai radicală în lumea sa stabilită ”<sup>42</sup>. Prin aceasta, Ernst Bloch a reabilitat cerul, în antiteză cu Marx și Feuerbach. Într-adevăr, el s-a metamorfozat de la sfera spațială de „deasupra noastră” la sfera temporală din „înaintea noastră”, însă acest „ante-spațiu” este mai mult decât „viitor istoric” întrucât cuprinde și ceea ce viitorul istoric sfârșește: totul sau nimic, corupția-pervertirea sau viață împlinită. El conține posibilitatea atât posibilitatea viitorului istoric, cât și a viitorului eshatologic, a viitorului și a veșniciei. În acest loc, Bloch rămâne ambiguu: „principiul speranței” sfârșește cu o perspectivă a patriei identității, în timp ce „dreptul natural și demnitatea umană ” sfârșește cu perspectiva unei societăți deschise, solidare și religioase. Întrebarea critică care reiese din această ambiguitate este următoarea: dacă cerul posibilităților Dumnezeului creator este transformat în ante-spațiul viitorului posibil fără Dumnezeu, când vor fi fost create aceste posibilități? Dacă din diferența calitativă a posibilităților creatoare în raport cu lumea, o diferență încă doar cantitativă a virtualului (*Noch-Nicht-Wirklichen*) este făcută reală, este prevăzut sfârșitul acestor posibilități. Când cerul este transformat în viitor istoric, atunci trecutul lui poate fi previzibil, întrucât el pierde atunci dimensiunea eternității. Principiul speranței al lui Bloch trăiește de fapt din ceea ce el vrea să nege: viitorul poate trece în locul cerului numai atâta timp cât el reprezintă împărăția cerului iar oamenii pot să aștepte viitorul eshatologic și să spere în viitorul istoric. Un viitor istoric fără cer nu poate să devină ante-spațiul speranței și al motivației unei mișcări istorice. „Transcenderea fără transcendență”, așa cum a propus Bloch, face din infinit(nemărginire), veșnicie și din năzuința spre desăvârșire, un simplu „mereu mai departe”. Reducerea teologică a cerului la Dumnezeu a condus critica cerului la ateism. Încercarea lui Bloch de reabilitare a cerului fără Dumnezeu arată necesitatea acestei categorii în vederea ante-spațiului posibilului înaintea realului. Un cer fără Dumnezeu nu oferă pământului nici un viitor, în care fericirea,

<sup>42</sup> E. Bloch, *op. cit.*, p. 1530 ș. u. Vezi și J. R. de la Pena, *Das Element der Projektion und der Glaube an den Himmel*, în *Conc* (D) 15, 1979, p. 178-183.

facem deosebire calitativă între potențele creatoare ale lui Dumnezeu pentru lume și cele ale lumii, noi putem face atunci o delimitare între viitorul istoric și cel eshatologic al lumii. Deosebirea ne duce apoi spre înțelegerea *permanentei comunicării* a potențelor divine față de lume și față de posibilitățile ei, deoarece acestea din urmă sunt posibile doar prin acelea. *Permanenta posibilitate a acestor potențe* susține lumea întru ființare și toate celelalte sisteme biotice, deoarece ele sunt deschise spre orice sistem deschis sau nou. Exprimat teologic, creația trăiește prin permanenta influență a energiilor Duhului lui Dumnezeu. simbolic spus: deoarece și câtă vreme cerul este deschis, lumea are un viitor.

*Prezența lui Dumnezeu* se poate înțelege *spațial*, în cer, adică în domeniul propriilor posibilități creatoare, și se mișcă spațial de la cer spre pământ. Înțeasă *temporal*, prezența Sa cerească este o *prezență eshatologică*: El este prezent în împărăția Sa și această împărăție este viitorul pământului și prin acest viitor se va schimba și istoria terrei.

Aici trebuie să facem o deosebire clară între *cer* și *împărăția lui Dumnezeu*. Dacă cerul este acum locul prezenței lui Dumnezeu, el nu va fi și scena Împărăției slavei. *Împărăția slavei* are în vedere de asemenea, pe de o parte, atât prezența Sa cerească, cât și noua prezență a lui Dumnezeu. Împărăția slavei circumscrie nu doar cerul, ci și pământul, și presupune creația unui „cer nou” și a unui „pământ nou”. Nu doar pământul are nevoie de o nouă creație, pentru a-l scăpa de suferință, de durere, de geamăt și moarte, ci și cerul are nevoie de ea. Acest lucru ar fi cu totul de neînțeles, dacă cerul ar fi deja de acum locul mântuirii și al fericirii. Despre suferințele și poziția cerului nu trebuie să se facă nici o speculație supranaturală, deoarece față de sfârșitul lui prin sânge și lacrimi, „plânge chiar și cerul”. Cerul și pământul sunt, prin creația lor, total diferite, însă ele coexistă în comunitatea creației și se află într-o permanentă comunicare. Tot ceea ce se întâmplă pe pământ, atinge și cerul: fraticidul lui Cain „strigă către cer”, la fel, „bucurie se face în ceruri pentru un păcătos care se pocăiește”. Dacă se ajunge la reprezentarea creștină, comună, despre faptul că sufletul după moarte merge în ceruri, atunci înseamnă că el încă nu este mântuit, ci își așteaptă această mântuire, care va face un cer nou și un pământ nou, în care cei morți vor fi readuși în trupuri.

Împărăția slavei este așteptată „precum în cer, așa și pe pământ”. Ea trebuie să înnoiască cerul și pământul. Ce va aduce ea cerului și pământului? Noi vom clarifica acest lucru făcând trimitere spre eshatologie. Împărăția slavei este locașul Sfintei Treimi împreună cu creația Sa. Cerul și pământul vor deveni locuința, spațiul și mediul lui Dumnezeu. Acest lucru înseamnă pentru creaturi, că ele împreună și fiecare în parte, în felul lor, vor lua parte la viața divină și la fericirea eternă a Dumnezeului celui prezent. De asemenea, aceasta înseamnă că între ele va avea loc o comunicare neîmpiedicată și totală, care este desemnată din vechime până astăzi ca o „simpatie față de toate lucrurile”. Deosebirea dintre cer și pământ nu se înlătură, astfel că pământul nu devine ceresc, nici cerul nu devine pământesc, ci ambele aceste părți ale creației intră într-un mod neîmpiedicat și fără opreliști într-o rodnică comunicare reciprocă. Despre un urcuș ierarhic dintre cer și pământ nici nu se mai pune vorba, de vreme ce fiecare în felul său, devin „locașuri” ale prezenței lui Dumnezeu.

Există totuși o schimbare, care trebuie spusă aici: creaturile pământești sunt într-adevăr ființe *finite și muritoare*, pe când creaturile cerești, dimpotrivă, sunt *finite, însă nemuritoare*. Ca și creaturile finite, creaturile cerești participă prin contemplare la *eternitatea lui Dumnezeu*. Ceea ce este permis îngerilor, este valabil și cerului îngerilor: ca și creatură a lui Dumnezeu, el este finit, însă ca putere a participării lui la prezența lui Dumnezeu, el este etern. Aceste diferențieri pot părea speculative, însă ele sunt importante pentru înțelegerea *vieții eterne* și a modului existențial prin înviere. Învierea le oferă celor adormiți o viață nemuritoare, care este finită și creată, nu însă infinită sau dumnezeiască. De asemenea, în împărăția slavei, lumea rămâne creația lui Dumnezeu, dar ea nu devine Dumnezeu. prin *participarea ei* la prezența eshatologică a lui Dumnezeu, apare o „lume fără sfârșit”, o viață veșnică și o bucurie „care nu va mai trece”. „Toți trăiesc în El” (Luca 20, 38).



## VIII

# EVOLUȚIA CREAȚIEI

### § 1. Omul – o făptură în istoria creației

Începem acest capitol care tratează trecerea de la teologia naturii la antropologia teologică, nu cu o reprezentare a omului în sine, ci cu trimiteri către marile contexte naturale în care omul apare și își joacă rolul său.

Antropologia filozofică și cea teologică modernă<sup>1</sup> au plecat mai cu seamă de la întrebarea în legătură cu ceea ce-l deosebește pe om de animal și cu ceea ce constituie poziția sa deosebită în cosmos. În opoziție cu aceasta noi începem cu întrebarea: Ce-i unește pe oameni cu animalele și cu toate celelalte făpturi (Geschöpfe) și ce au în comun?

Antropologia modernă europeană a propus într-un mod necritic imaginea modernă, antropocentrică a lumii (Weltbild), potrivit căreia omul este creat ca centru al lumii, iar aceasta ar fi fost creată de dragul și spre folosul lui. Științele moderne au dizolvat acest antropocentrism naiv:

---

<sup>1</sup> Pentru antropologia germană J.G. Herder prin *Über den Ursprung der Sprache* (*Despre originea limbii*) (1770) a fixat până târziu în sec XX datele și măsura problematicei antropologice.

- astronomia modernă a depășit imaginea ptolemeică a lumii dar persistă totuși o întrebare: ce este omul pe acest pământ în fața spațiilor nesfârșite ale universului și a maselor stelare incomensurabile?

- biologia modernă a readus specia om pe scara evoluției speciilor (genurilor) care pot să apară și să dispară. Rămâne însă întrebarea: este omul un rod al hazardului selecției sau un copil tardiv al evoluției?

- psihanaliza modernă a arătat că sub fragila conștiința de sine a omului, purtător de rațiune și voință, stau lumile subconștientului, impulsurile neștiute și constrângerile (refulările) nedorite. Se pune atunci întrebarea: este sufletul omului suveran în propria casă sau numai o minge de joc a puterilor iraționale?

În acești trei pași succesivi, în decurs de patru secole, omul apare definitiv dizolvat (descompus) în totalitatea lucrurilor (cf. P. Teilhard de Chardin<sup>2</sup>)

Antropologia creștină își avea întemeierea ei în tradițiile biblice, până în perioada medievală când s-a îmbinat cu concepția ptolemeică despre lume (das ptolemäische Weltbild) și omul a fost proclamat pe acest pământ drept centru al lumii. Ea a devenit unilaterală, atunci când în modernitate a atras mereu tradițiile biblice numai pentru legitimarea poziției excepționale a omului în cosmos dar nu și pentru înțelegerea (cercetarea, examinarea) comunității de creație a omului. Antropologia creștină a ajuns limitată (mărginită) și, în cele din urmă, sterilă, atunci când s-a considerat că trebuie să apere antropocentrismul împotriva lui Galilei, Darwin și Freud, pentru a salva demnitatea și moralitatea omului.

Pentru a înțelege ființa umană într-un mod cuprinzător, trebuie să începem cu cadrul și împrejurările în care omul apare trăiește, cu geneza cosmosului, evoluția vieții și istoria conștiinței, nu cu poziția cosmică privilegiată a omului sau cu asemănarea sa cu Dumnezeu și subiectivitatea sa conștientă.

---

<sup>2</sup> P. Teilhard de Chardin, *Das Auftreten des Menschen*, Olten, Freiburg, 1964, p. 357.



De aceea noi vorbim teologic mai întâi despre om ca și creatură în comunitatea creației, și mai înainte de a-l înțelege ca imago Dei, noi îl înțelegem ca imago mundi, ca un microcosmos în care toate creaturile precedente se regăsesc, și care există și poate să fie înțeles numai în comuniune cu toate celelalte creaturi: „într-un trup și într-un suflet omul unește în sine, prin corporalitatea sa elementele lumii materiale și prin el acestea ating această înălțime a vocației lor și ridică vocea lor spre doxologia liberă a Creatorului”<sup>3</sup>. Există pentru aceasta temeiuri în tradițiile biblice și ce perspective ne deschid ele nouă?

Orice privire în referatul biblic al creației din Vechiul Testament ne arată mai întâi că omul este o făptură între alte făpturi. Există o comuniune de creație și omul este membrul ei. Această comunitate de creație este realizată, totuși, într-o anume rânduială (ordine precisă), astfel încât se poate vorbi exegetic pe bună dreptate despre o istorie a creației.

Ce anume este reprezentat la începutul creației este „istoria genezei” lumii la crearea ei (Gen. 2, 4)<sup>4</sup>?

Referatul creației este relatarea unei istorii într-o succesiune temporală; nu este relatarea unei stări originare atemporale sau a unei dramatice lupte originare. În această istorie a creației, omul se prezintă ca ultimul (martor), în măsura în care creațiile cerului și pământului, luminii și întunericului, întocmirea pământului, plantele și animalele pregătesc creația omului. El este ultima făptură, dar nu el este „coroana creației” ci sabatul care încununează creația care trece în fața lui Dumnezeu drept „bună foarte”.

Atunci când omul este indicat drept „ultima făptură” se face o trimitere la toate celelalte făpturi. Fără acestea existența sa n-ar fi posibilă. Așa precum ele sunt îndreptate spre om, tot

<sup>3</sup> Gaudium et spes, Art. 14.

<sup>4</sup> Este discutabil dacă prin aceasta poate să fie deja vorba de o „evoluție” („Entwicklung”) în sens modern. Cf. Westermann, *Schöpfungsbericht*, Stuttgart, 1960, p. 20. Este impropriată aici într-un mod minunat noțiunea de evoluție (dezvoltare) în procesul creației. Dimpotrivă W.H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte*, Neukirchen, 1967, p. 186: „O evoluție în Geneză este recunoscătoare”.

așa este și omul trimis (orientat) spre ele. Cum este adusă la expresie această dependență?

Din pământ este luat el, ne spune al doilea referat al creației (Gen. 2,7). Acest lucru este exprimat în numele „Adam” – creatura umană (luată) din pământ (das menschliche „Erdgeschöpf”<sup>5</sup>) – cel luat din „Adama”, adică din țărâna maternă.

De aceea rămâne unit cu pământul și se întoarce înapoi în pământul din care a fost luat, odată cu moartea sa văzută.

Într-un mod uimitor, această asociere cu pământul nu este mărturisită de către animale. Ce-i drept, referatele biblice ale creației evită expresia „pământul (țărâna) mamă” („Mutter Erde”), dar aceste reprezentări antropologice legate de ea sunt totuși recognoscibile.

Omul este „suflet viu”, ne spune al doilea referat biblic al creației (Gen. 2,7) și prin aceasta se afirmă că omul este trup însuflețit, iar nu că ar fi un suflet devenit trup (în-trupat), așa cum apare la Platon. Această corporalitate însuflețită unește omul cu animalele căci și ele sunt numite „suflete vii” (făpturi însuflețite, Gen. 1,30)<sup>6</sup>, pentru că termenul ebraic pentru suflet (năphesch) înseamnă tot „sufare”. Prin aceasta se spune că oamenii și animalele (de la pești încolo) sunt desemnate împreună ca făpturi respirând în aer și care trăiesc din aer. Pentru a-și menține viața sa, omul este orientat spre hrană. Împreună cu animalele, el își află pe pământ spațiul său de viață, iar în vegetație, hrana sa. (Gen. 1,20-30; Gen. 2,19).

Pentru înmulțirea (reproducerea, transmiterea, răspândirea) vieții sale îi este dată omului bisexualitatea și fertilitatea. Pe ea se întemeiază binecuvântarea Creatorului: „Creșteți și vă înmulțiți!” (Gen. 1,28). Exact aceeași binecuvântare primesc și animalele: „Creșteți și vă înmulțiți!” (Gen. 1,22). În comun cu animalele au deci oamenii sufletul viu, spațiul vital, hrana și binecuvântarea fertilității. Ce-i deosebește atunci pe oameni de celelalte făpturi? Ce marchează comunitatea lor de creație specifică?

<sup>5</sup> Preiau această traducere a cuv. *Adam* ca „Erdgeschöpf” („făptură din pământ”) de la Ph. Tribble, *God and Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia, 1978, p.18 ș.u.

<sup>6</sup> O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik I*, Neukirchen, 1955, p. 618.

Îl deosebește de pământ misiunea dumnezeiască de a stăpâni pământul (de a-l supune), ceea ce potrivit Gen. 1,28 nu înseamnă nimic altceva decât indicarea hrănirii vegetariene. În sens strict este numit numai pământul și nu „lumea” sau „cerul”, sau „apele”.

El se deosebește de animale prin aceea că el trebuie să le numească verbal și ele așa trebuie să se cheme, așa precum omul le numește (Gen. 2,19). Acesta nu este numai un act originar: animalele intră în comunitatea verbală (lingvistică) a oamenilor. Nu se pomeneste totuși deloc în referatele biblice ale creației despre o dușmănire între oameni și animale și despre vreun drept la omorârea animalelor. Oamenii sunt rânduiți ca judecători de pace.

În fine, omul este spre deosebire de animale, evident o ființă comunitară neajutorată, fragilă: „Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor pe potrivă lui” (Gen. 2,18). Numai despre om este spus așa ceva. Numai după ce mai întâi au fost făcute cunoscute aceste diferențe și lucruri comune ale oamenilor, în raport cu celelalte făpturi, înțelegem vocația omului creat de a fi chipul lui Dumnezeu (Gen. 1,26). Această chemare evidențiază rolul unic al omului în creație. Nu o dată este spus asta de către îngeri. Aceasta nu este totuși identică cu diferențele naturale ale oamenilor față de animale și nu trebuie în nici un caz să traducă aceste diferențe. Ea se referă la tot omul în comuniunea sa cu toate făpturile precum și diferența sa în raport cu ele.

În calitate de chip al lui Dumnezeu, oamenii îl reprezintă pe Dumnezeu în creația sa; (îi țin locul și) ei sunt un vizavi pentru Dumnezeu, față către față, în care El Însuși ca într-o oglindă vrea să se recunoască. În cele din urmă, oamenii ca și chip al lui Dumnezeu, sunt creați pentru sabat, ca să reflecte și să laude slava Domnului care este atrasă în creație.

După ordinea istoriei creației, cerul și pământul își află locul la început, iar oamenii la sfârșit, înainte de sabat. După ordinea istoriei mântuirii stau dimpotrivă oamenii noi la început și creația cea nouă a cerului și a pământului la sfârșit: creația cea nouă, care este identică cu mântuirea, începe cu trimiterea (misiunea), jertfa și învierea Domnului Iisus Hristos. Fiul Tatălui este chipul văzut al nevăzutului Dumnezeu pe pământ.

Creația cea nouă înaintea de la El către credincioși care sunt conformați Fratelui Întâi Născut (Rom. 8,29), ei devin copii ai lui Dumnezeu în Duhul Sfânt și sunt deja în Hristos „făptură nouă” (2 Cor. 5,17). Dorul neostoit al tuturor făpturilor se îndreaptă către descoperirea (revelația) viitoare a libertății copiilor lui Dumnezeu, căci în ea trebuie și făptura neomenească din blestemul deșertăciunii (efemerului) să fie eliberată (Rom. 8,19). Dorul întregii făpturi este împlinit atunci când se va petrece mântuirea trupului, prin învierea morților și nimicirea morții. Parusia lui Hristos prin care slava dumnezeiască se sălășluiește eliberator și transfigurator în creație. La urmă, prin această intrare eshatologică a slavei divine, cerul și pământul vor fi recreate (Apoc. 21,1-5): ele vor deveni sălaș al lui Dumnezeu și palat de sărbătoare a veșnicului sabat.

Fără să mergem mai departe, aici în această perspectivă a istoriei mântuirii reprezintă evident exact răsturnarea, inversarea ordinii creației. Reținem mai departe că atât în ordinea creației cât și cea a mântuirii omul nu este văzut izolat sau vizavi cu lumea, ci într-o constantă corelație cu întreaga creație. Creația are însemnătatea sa pentru om și el are semnificația sa pentru ea.

Pentru a înțelege ființa și vocația omenească, trebuie să cunoaștem oamenii în cadrele cuprinzătoare, ample ale lumii, creației și mântuirii. De aici rezultă înțelegerea unei duble funcționii caracteristice omului:

1. Ca ultimă făptură a lui Dumnezeu înaintea sabatului, omul încorporează în sine toate celelalte făpturi. Sistemul complex „om” conține în sine toate celelalte sisteme mai simple ale evoluției vieții, pentru că „omul” este zidit și provenit din acestea. Ele sunt în acest sens prezente în el, așa precum și el este orientat spre acestea. El este *imago mundi*. Ca microcosmos, omul reprezintă macrocosmosul. Ca și „chip al lumii” omul stă în fața lui Dumnezeu reprezentând și mijlocind pentru toate celelalte făpturi. El trăiește, vorbește și făptuiește pentru ele. Ca *imago mundi*, oamenii sunt înțeleși ca făpturi preoțești, sacerdotale și ființe euharistice care intervin în fața lui Dumnezeu pentru comuniunea creației.

2. Înțeleși ca *imago Dei*, oamenii țin locul lui Dumnezeu în comunitatea creației și reprezintă slava și voința Sa. Ei

intervin pentru Dumnezeu în fața comunității creației și, în acest sens, sunt reprezentanții lui Dumnezeu pe pământ.

3. Dacă oamenii stau în fața lui Dumnezeu pentru creație și în fața creației pentru Dumnezeu și în aceasta, se întemeiază vocația lor preoțească/sacerdotală, atunci într-o autentică învățătură creștină a creației, nici omul nu trebuie să dispară în comunitatea creației, nici nu trebuie să fie exclus din ea. Oamenii sunt în același timp *imago mundi* și *imago Dei*. În acest dublu rol, oamenii se află, temporal văzut, în fața sabatului creației și pregătesc sărbătoarea creației.

## § 2. Evoluție sau creație?

### Fronturi false – Probleme serioase

Este oare posibil și rezonabil să legăm noțiunea de evoluție de cea de creație sau se exclud ele reciproc principal? Teoria modernă, științifică a evoluției s-a izbit de la apariția ei de împotrivirea Bisericilor creștine. Pius X a condamnat-o în 1907 în enciclica sa „*Poscendi dominici gregis*” ca pe o eroare a modernismului: învățătura despre evoluția vieții din materie a condus la materialism, panteism și ateism.

Pius XII a confirmat în 1850 incompatibilitatea teoriei evoluționiste cu credința creștină în enciclica „*Humani Generis*”: teoria evoluției permite reglarea artificială a nașterilor și întreruperea sarcinilor, numai credința creaționistă apără încrederea în natură și respectul sacru în fața vieții umane în devenire<sup>7</sup>.

Scrierile lui Pierre Teilhard de Chardin au unit teoria evoluției cu credința în Dumnezeu și în cosmologia sa, într-o sinteză creativă și trec până astăzi drept suspecte, pentru că „ele rănesc învățătura catolică”<sup>8</sup>. Și în partea protestantă teoria evoluției și dogma creației au apărut a fi incompatibile.

---

<sup>7</sup> H. Denzinger, *Enc. Symb.* 2094 ff.

<sup>8</sup> Comparați secretul Sfântului Oficiu din G.12, 1957 și *Manitum*-ul său din 30.06.1962.

Polemica publică s-a aprins odată cu lucrarea epocală a lui Charles Darwin, „On the Origin of Species by means of Natural Selection, or the Preservation of Famous Races in the Struggle for Life”, Londra, 1859<sup>9</sup>.

În 1860 a avut loc celebra dezbatere între Wilberforce, episcop de Oxford și Th. H. Huxley în British Association for the Advancement of Science, din care Huxley și nu teologul a fost recunoscut în mod public învingător.

Teoria evoluției organice și a speciilor este firește mai veche. Filozoful Herbert Spencer folosisse înaintea lui Darwin și întipărise expresia „evoluție” chiar șovăind și preferase expresiile „transformism”, „teoria originii speciilor” („Abstammungslehre”)<sup>10</sup>.

Deși mult citată propoziția lui Darwin, de la sfârșitul numitei sale opere: „Lumina va pătrunde în om și în istoria sa”, trimite în această direcție, el n-a gândit o simplă transmitere a unei teorii a descendenței și a selecției în procesul social, așa cum se află în așa-zisul darwinism social<sup>11</sup>.

Au fost interpretate social-darwinist lupta concurențială capitalistă, colonialismul european, rasismul alb și patriarhalismul, „domnia omului alb”, și nu în cele din urmă, lupta de clasă, ca niște procese de selecție naturală.

Tot în acest sens au fost interpretate noile forme socialiste de societate prin prisma principiului selecției ca o treaptă mai înaltă a evoluției omului.

Rezistența teologică împotriva acestor ideologizări politice ale unei teorii științifice a eșuat de cele mai multe ori. Ea s-a născut în însăși concepția despre lume (das Weltbild): este înlocuită recepția unei „creații” a lui Dumnezeu prin ipoteza unei „apariții” naturale, atunci când omul nu s-a mai simțit în mâinile unui Dumnezeu care se îngrijește de fiecare persoană, ci în angrenajul legilor unei naturi care pare că se poartă indiferent

<sup>9</sup> G. Altner (ed.), *Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie, Wege der Forschung*, CD1L, Darmstadt, 1981; A. Montegn (ed.), *Science and Creationism*, Oxford, 1984, cu eseurile lui I. Asimov, K. Boulding, St. J. Gould, G. Hardin, G. Marsden, G. Stent, ș.a.

<sup>10</sup> J.S. Huxley, *Darwin und der Gedanke der Evolution*, în G. Altner, aaO, p. 489.

<sup>11</sup> Comparativ G. Altner, aaO, p. 95 ff.

cu exemplarele ei unice, ori de câte ori speciile se adaptează la condiții de mediu modificate, și în procesul de adaptare se selectează<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Datoresz Margaretei Kohl aflarea unei foarte populare poezii în Anglia din aceeași epocă, care exprimă acest sentiment al existenței. Este vorba de poezia *In Memoriam* a lui Alfred Lord Tennyson:

*Are God and Nature then at strife,  
That Nature lends such evil dreams?  
So careful of the type she seems,  
So careless of single life;*

*That I, considering everywhere  
Her secret meaning in her deeds,  
And finding that of fifty seeds  
She often brings but one to bear,*

*I falter where I firmly trod,  
And falling whit my weight of cares  
Upon the great world's altar – stairs  
That slope thro' darkness up to Good,*

*I stretch lame hands of faith, and grope,  
And gather dust and chaff, and call  
To what I fell is Lord of all,  
And faintly trust the larger hope*

*<< So careful of the type? >> but no.  
From scarped cliff and quarried stone  
She cries, << A thousand types are gone:  
I care for nothing, all shall go.*

*<< Than makest thine appeal to me:  
I bring to life, I bring to death:  
The spirit does but mean the breath:  
I know no more. << And he, shall he,*

*Man, her last work, who seem'd so fair,  
Such splendid purpose in his eyes,  
Who roll'd the psalm to wintry skies,  
Who built him fanes of fruitless prayer,*

*Who trusted God was love indeed  
And love Creation' final law-  
Tho' Nature, red in tooth and claw*

Cum poate să fie evoluția naturală sensul lumii, dacă mulțimea tuturor viețuitoarelor reprezintă experimente zadarnice ale naturii?

Cercurile fundamentale au provocat în anul 1925, în statul american Tenese, așa numitul proces maimuță. Sentința a dispus că teoria evoluționistă nu are voie să fie predată în școli împotriva părinților. Au loc și astăzi în SUA dispute între „evoluționiști” științifici și „creaționiști” fundamentalisti, cu noutatea semnificativă că „creaționiști” se prezintă astăzi ca oameni de știință credincioși și care se ocupă în propriile institute științifice cu cercetări independente.

În teologia evanghelică germană, Karl Barth, Adolf Titius și Karl Heim s-au străduit pentru a realiza o sinteză productivă între teoria evoluției și dogma creației<sup>13</sup>.

Această încercare, interesantă pentru ambele părți, a fost totuși întreruptă, când atât teologia etică a liberalismului precum și noua teologie dialectică au admis „soluția indiferentistă” (H.

---

*With ravine, shriek'd against his creed-*

*Who loved, who suffer'd countless ills,  
Who battRed for the True, the Just,  
Be blown about the desert dust,  
Or seal'd within the iron hill?*

*No more? A monster, then, a dream,  
A discord. Dragons of the prime,  
Thattare each other in ther slime,  
Were mellow music match'd with him.*

*O life as futile, then, as frail!  
O for thy voice to soothe and bless!  
What hope of answer, or redress?  
Behind the veil, behind the veil >>.*

<sup>13</sup> G. Altner, *Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedonke in der protestantischen Theologie zwischen Ernst Haeckel und Teilhard de Chardin*, Zürich, 1965 ( reprezentare foarte informativă în care explicația lipsei de legătură nu mai este de reținut); S.M.Daecke, *Theilhard de Chardin und evngelische Theologie*, Göttingen, 1967; G. Altner, *Grammatik der Schöpfung Theologische in alte der Biologie*, Stuttgart, 1971; *Evolution und << Evolution >>* în Rudolph Stöve (ed.), *Geschichtsbewusstsein und Rationalität*, Stuttgart, 1976.



Ott) a „neamestecului” reciproc între teologie și științele naturii. Întrucât această propunere nu este în nici un caz o rezolvare a problemei ci aduce numai o punere a ei în paranteze, trebuie ca teologia să reînnoade cu încercările de mai înainte ale unei sinteze, pentru a înțelege într-un mod nou creația și lucrarea lui Dumnezeu în lume în cadrul cunoștințelor actuale despre natură și evoluție și pentru a face comprehensibilă lumea rațiunii științifice ca și creație și istoria lumii ca lucrare a lui Dumnezeu. Pentru aceasta este mai întâi necesar să fie reziliate critic chestiunile unilaterale și înguste care au apărut în învățătura creștină despre creație prin polemica împotriva teoriei evoluției.

1. Istoriiile biblice despre creație provin din Scripturile Vechiului și Noului Testament din diferite perioade istorice și reprezintă o destul de reușită sinteză între dogma creației și cunoștințele naturale. Avem de-a face cu o neînțelegere biblicistă a mărturiilor biblice atunci când se crede că prin acestea ar fi prescrisă o anumită cunoaștere a naturii sau că cercetările viitoare ar fi de prisos. Așa cum dovedește chiar istoria tradiției, în Biblie, istoriile (narațiunile) creației sunt într-un proces hermeneutic (de interpretare) de revizitare și înnoire prin experiențe noi. Ca mărturii ale istoriei lui Dumnezeu cu lumea, ele însele călăuzesc spre noi experiențe ale lumii în această istorie a lui Dumnezeu și se oferă prin aceasta noilor ei interpretări productive și noilor ei dezvoltări. De aceea este nu numai posibil, ci chiar necesar ca mărturiile biblice despre creație și despre istoria lui Dumnezeu cu creația să le raportăm la noile cunoștințe despre natură și la noile teorii spre interpretarea acestora și pe acestea, la rândul lor, să le reformulăm în această perspectivă. Această continuă deschidere spre noi sinteze se întemeiază în deschiderea spre viitor a mărturiilor biblice înseși. Această deschidere spre viitor face din orice sinteză un virtual proiect și nu admite nici un dogmatism.

2. În opoziție cu partea din teoria evoluției care se ocupă cu originea omului s-a ajuns la strâmtorări ale dogmei creștine a creației, în legătură cu creația de la început (*creatio originalis*) și, în cadrul ei, la aspectul de „lucrare dumnezeiască”.

Învățăturile despre dumnezeiasca lucrare<sup>14</sup>, despre creația continuă (creatio continua) și cea despre noua creație desăvârșită (creatio nova) au trecut în fundal și au fost uitate. De aceea a fost prezentată în planul secund creația de la început ca una terminată și desăvârșită, ca una care nu este capabilă de istorie și care nu necesită nici o evoluție. Tot așa omul, creat după chipul lui Dumnezeu, a fost înfățișat, ca unul odată creat și prin asta ca o ființă definitivată pentru care nu mai este de conceput nici o evoluție. În final a fost limitată raportarea lui Dumnezeu la creația Sa la cauzalitatea iar desăvârșirea celorlalte legături ale sale cu lumea și ale lumii cu El au fost scăpate din vedere. Cu aceste reprezentări apologetice ale învățăturii despre creație nu s-a ajuns la nimic altceva decât la stabilizarea imaginii creației lui Dumnezeu în reprezentările cosmosului static, care erau la modă în Evul mediu creștin. Contradicțiile între dogma creației și evlavie cosmică antică, care rămânea nerezolvată în acele sinteze medievale n-au fost luate în considerație.

3. În final, cel mai mult a deranjat, totuși, plasarea omului în evoluția vieții concepția idealist-creștină despre om a secolului al XIX-lea. Este omul un animal evoluat sau „coroana creației”? Este el un membru nodal în lanțul evoluției sau este chipul lui Dumnezeu? Teoria evoluției a zguduit atât înțelegerea de sine creștină cât și cea burgheză, autoreprezentarea omului european care se făcuse pe sine stăpân al naturii în numele lui Dumnezeu; ea a adus întreaga concepție antropocentrică despre lume în criză: specia om nu este decât un mic membru în șirul neobservabil al evoluției. Dar este omul numai un eveniment intermediar, nu este el rezultatul final al istoriei cosmice de până acum? Atunci nu poate el să fie scopul creației iar creația nu poate să fi fost creată din cauza lui.

Suprareacțiile Bisericii și ale burgheziei la teoria darwinistă a evoluției se explică prin agresiva concepție antropocentrică despre lume. Dar este această concepție biblică sau creștină? Nu este ea numai autoîndreptățirea ideologică a

---

<sup>14</sup> v. cap IV, s. 1.

omului european al sec. al XIX-lea și al XX-lea, cuceritor al lumii, exploatator al naturii și de sine însuși îndumnezeitor?

Pe de altă parte nu e de pierdut din vedere faptul că teoria evoluției s-a oferit tocmai pentru formarea unei concepții materialiste despre lume. O rădăcină filozofică a noțiunii de „evoluție” se găsește deja în panteismul de factură neoplatonică:

Unul se desface în mai mulți (explicatio), mulțimea se întoarce înapoi la Unul (implicatio), „Dumnezeu” este noțiunea de întreg, în ființa sa toate lucrurile sunt simplificate (complicatio)<sup>15</sup>.

Scot Eriugena, Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno și Theilhard de Chardin folosesc noțiunea de evoluție în acest cadru panteist. Friedrich Engels și Karl Marx au salutat apariția cărții lui Darwin „Originea speciilor” imediat, în 1859, ca pe „o bază istorico-naturală pentru concepția noastră”<sup>16</sup>.

Ernst Haeckel a folosit teoria lui Darwin ca dovadă pentru filozofia sa (1899): „Dumnezeu și lumea sunt o unică ființă. Noțiunea de Dumnezeu coincide cu cea de natură sau substanță”. Panteismul este „în mod necesar concepția despre lume a științei noastre naturale”<sup>17</sup>. Albert Einstein a răspuns într-un mod asemănător la întrebarea despre credința sa în Dumnezeu: „Eu cred în Dumnezeul lui Spinoza care se artă în armonia ființelor, nu într-un Dumnezeu care se ocupă cu destinul și purtarea oamenilor”<sup>18</sup>. Noțiunile de purtare a oamenilor întrebuițate astăzi, precum „auto-organizare”, „auto-reproducere”, „auto-ordonare”, „auto-planificare”, „auto-conducere” „auto-tanscendență” a materiei, nu sunt nimic altceva decât elemente teoretice evoluționiste care pot fi folosite ușor într-o cuprinzătoare concepție despre lume, de factură, fie ea materialistă, fie religios-spiritualistă. Lumea există atunci,

<sup>15</sup> S.M. Daecke, Art. Entwicklung TRE, IX, p. 705-716, *Gott-Opfer oder Schöpfer de Evolution?*, în KuD28, 1982, p.230-247.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> E. Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studienübermenistische Philosophie* (1899), Stuttgart, 1903, p. 116; v. O.Hertwing, *Zur Abwehr der ethischen, des sozialen und des politische Darwinismus*, Sene, 1918.

<sup>18</sup> M. Eigen, R. Winklen, *Das Spiel, Naturgesetze steuern den Zufall*, München, 1979, p.192; v. E. Von Weizsäcker (ed.) *Offene Systeme; I, Beiträge zur Zeitstruktur von Information, Entropie und Evolution*, Stuttgart, 1974.

per se, nu *ab alio*. Predicatele dumnezeiești sunt atribuite lumii. Nu este recunoscut întotdeauna cu claritate de către teoreticienii evoluționiști faptul că întrebuintarea ideologică a noțiunilor teoretice ale muncii lor științifice mai mult stânjenește decât ajută.

Reprezentările lui Darwin din „Lupta pentru viață” și „legea evoluției de supraviețuire a celui mai puternic” sunt exemple uimitoare pentru instrumentalizarea ideologică a unei noțiuni teoretice evoluționiste. Darwin dezvoltase aceste reprezentări din selecția speciilor în legătură cu lupta acestora cu condițiile de mediu.

Huxley a transmis primul aceste reprezentări spre lupta concurențială în societate modernă capitalistă și a interpretat „lupta pentru viață” în sensul dat de Hobbes ca „lupta tuturor împotriva tuturor”. Darwin n-a avut deloc de-a face cu acest „darwinism social”. Zoologii ruși Karl Kepler și Peter Kropotkin au dovedit contrariul, deja în 1880 și 1896, prin legea evoluției „ajutoarelor reciproce” la animale și oameni: „în lupta pentru viață se dovedesc a fi cele mai tari, tocmai acele ființe care trăiesc simbiotic”<sup>19</sup>.

Izolarea omului în lupta concurențială a societății moderne înseamnă, deci, slăbirea sau fragilizarea sa. Fenomene de socializare la animale de diferite specii observase și prezentase deja Darwin, dar „social-darwinismul” le-a reprimat (exclus) și a manipulat ideologic teoria lui Darwin ca să legitimizeze capitalismul timpuriu și politica imperialistă rasistă: dacă așa este la animale, atunci exploatarea celor slabi de către cei puternici, la oameni, este ceva „cu totul natural”.

Transpunerile cu ajutorul analogiilor de pe o treaptă a evoluției pe alta, pentru a explica împrejurările imprevizibile, conduc în cele mai multe cazuri la erori de înțelegere. Aceasta

---

<sup>19</sup> P. Kropotchin, *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, ed. G. Landuer, Leipzig, 1920; *Ethik und Entwicklung der Sitten*, Berlin, 1976. Această dispută este astăzi încă vie, de exemplu prin K. Lorenz, *Das sogenannte Böse*, Viena, 1963, care cunoaște „lupte” ale animalelor chiar în situații de mediu pașnice, pentru că el presupune lupta drept „tată al tuturor lucrurilor” și St. Leckner, *Die friedfertige Natur. Symbiose statt Kampf*, München, 1982 care dovedește că evoluția nu se produce prin „lupta pentru viață” ci prin simbioză și cooperare.

este valabil atât pentru antropomorfism, cu situații neomenești explicate după analogii umane, cât și pentru biomorfism, cu relații umane care trebuie înțelese și reglate după analogia modului de comportament animal. În această critică este implicată și reprezentarea ciclurilor naturii după analogia automatelor și computerelor care a devenit astăzi un ergomorfism, cum prefer eu să-l numesc.

Atunci nu este posibil și rezonabil a uni noțiunile de evoluție și creație decât atunci când ambele noțiuni sunt dezideologizate și când sunt folosite strict numai în domeniul enunțurilor pe care ele le acoperă originar.

Pe tărâm ideologic, dogma creației și panteismul se exclud reciproc, ca și subordonarea evoluționistă a omului și apologia religioasă la Dumnezeu, dar pe același teren ideologic ambele noțiuni nu spun mai mult decât ceea ce ele într-adevăr afirmă și trebuie să spună originar.

În legătură cu interpretarea dogmei creștine a creației în cadrul cunoașterii naturii reieșite din teoria evoluției sunt de urmărit următoarele puncte:

1. Evoluția nu are de-a face în sens strict cu „creația” însăși, ci cu „a face” și „a ordona” al creației. A crea și a face, a crea și a despărți sunt biblic noțiuni diferite, care nu e voie să fie inversate<sup>20</sup>. Prin „creație” este desemnată minunea ființei (das Wunder des Daseins). Actul creației cuprinde întreaga ființă, în sine temporal extinsă și diferențiată în bogăția formelor, într-o unică clipă dumnezeiască. De aceea nu există în principiu nici o contradicție între „creație” și „evoluție”. Noțiunile se bazează pe fundamente diferite. Prin ele sunt avute în vedere părți diferite ale aceleiași realități.

2. Evoluția descrie continua zidire a materiei și a sistemelor vieții. De teoria evoluției ține, astfel, locul caracterizat teologic drept *creatio continua*. Dar cum creează și lucrează în continuare Dumnezeu în istoria creației Sale?

Este fals din punct de vedere teologic să transpunem formele de lucrare divină în istorie. Trebuie să fie reprezentate teologic formele divine de conservare, raportare răbdătoare,

<sup>20</sup> v. cap IV, s. 1.

transformare și călăuzire a creației în istoria sa deschisă spre viitor, la care noțiunea teologică de deschidere spre viitor preia sintagma teoretică de deschidere și o transcende. În acest sens se poate porni de la faptul că creația nu este încă terminată și că nu a ajuns încă la sfârșit. În comuniune cu alte forme ale vieții și materiei, omul se găsește în procesiunea deschisă a timpului celei mai bune rezultate<sup>21</sup>.

Nemijlocita progresie a evoluției, care a condus la apariția speciei umane pe pământ, se află astăzi chiar în mâna omului: oamenii pot să nimicească această treaptă a evoluției sau să organizeze ei înșiși o formă mai înaltă de împreună viețuire și să stimuleze o evoluție pozitivă.

3. Învățăturile biblice și în special cea mesianică a creației contrazic principal imaginea cosmosului închis, static, indiferent, odihnind în sine sau gravitând.

Orientările eshatologice spre împlinire corespund mai mult cu imaginea unei istorii cosmice nedepline. Asta înseamnă, totuși, despărțirea de imaginea unei lumi antropocentrice: omul este de fapt cea mai evoluată ființă pe care o cunoaștem, „coroana creației”, este sabatul Domnului. Omul este creat pentru această sărbătoare a creației care slăvește pe veșnicul Dumnezeu necreat și în această doxologie resimte propria fericire și o exprimă.

Sensul permanent al ființei umane constă în participarea la această liturghie cosmică (doxologie a creației lui Dumnezeu). Această doxologie este cântată înaintea apariției omului, ea este cântată în afara domeniului (regnului) uman și ea va fi cântată și după o posibilă dispariție a omului de pe această planetă. Sau exprimat în limba picturalității biblice: omul nu este sensul evoluției. Cosmogeneza nu este legată de destinul oamenilor ci dimpotrivă: destinul oamenilor este mult mai legat de cosmogeneză. Sensul omului constă, teologic vorbind, împreună cu sensul tuturor lucrurilor în Dumnezeu Însuși. În această privință, fiecare persoană omenească și fiecare viețuitoare își au sensul în natură, dacă ele sunt sau nu folositoare pentru evoluție. Sensul persoanelor nu constă în colectivul speciei, iar sensul speciei nu stă în existența persoanelor.

---

<sup>21</sup> v. cap. IV.

Sensul amândurora stă în Dumnezeu. De aceea nu este permisă o reducere, ci numai acord și mijlocire. Fără depășirea vechii imagini antropocentrice a lumii printr-o nouă înțelegere teocentrică a lumii din natură și om, și o înțelegere eshatologică a istoriei acestei lumi natural-umane, nu poate fi câștigată nici o perspectivă teologică bogată asupra teoriei evoluției.

### § 3. Proceele evoluției naturii

Există o serie de diverse procese evolutive în natură și de aici o serie de diferite teorii ale evoluției: evoluția materială, evoluția vieții, evoluția conștiinței, adică hylogeneza, biogeneza, noogeneza. Pentru înțelegerea contextelor mai mari din istoria naturii este necesar să legăm diversele teorii ale evoluției și să formăm teorii sintetice ale evoluției. Pe noi nu ne interesează aici prea tare sintezele fizico-chimio-biologice, ci posibilitățile unei sinteze între teoriile evoluției din științele naturale și teoriile istoriei din științele umaniste.

Paralelele sunt prea surprinzătoare, astfel încât această sinteză nu trebuie să fie încărcată. Din teoriile științifico-spirituale ale istoriei preluăm teoriile hermeneutice. „Cercul hermeneutic” oferă exemple bogate pentru procesul de întâmplare-selecție-necesitate, provenite din evoluția naturală, astfel încât evoluția materiei și evoluția vieții pot fi privite ca simple procese hermeneutice.

Teoria-sinteză a evoluției pe care o căutăm, poate fi numită o teorie hermeneutică a evoluției, și pentru a da mai multe indicii despre ea, preluăm câteva elemente din teoriile evoluționiste din științele naturii<sup>22</sup>.

1. Evoluția cosmosului. Milenii de-a rândul, stelele cu rotațiile lor regulate, au fost pentru oameni forma supremă a

<sup>22</sup> De un interes anume este aici combinația informației genetice (ADN) cu informația lingvistică (memoria). Ce este moștenit, ceea ce prin experiență este agonisit și prin tradiție mijlocit? Subiectul informației genetice este specia, iar cel al informației lingvistice grupul dintr-o specie. Cum este legată informația în memoria colectivă cu informația genetică? De unde cunoaște păianjenul modelul plasei sale și mama iubirea pentru copilul ei?



cosmosului liniștit și desăvârșit ordonat și prin aceasta stabil. Ciclul cosmic a oglindit veșnicia zeilor.

Regularitatea și ritmurile cosmice au revelat rațiunea lumii. Imperturbabilitatea sa a garantat stabilitatea lumii în echilibrul puterilor cosmice. Acest tablou al cosmosului a fost depășit prin noile cunoștințe ale astronomiei prin undele radio, infraroșu, Röntgen ș.a.

Cu aceste noi posibilități ale observației se cunosc nebănuite mișcări cosmice ale apariției, evoluției și dispariției stelelor și galaxiilor. Quasarii, pulsarii și colapsării, stelele Nove și „găurile negre” nu arată un univers stabil, ci unul dintre cele mai instabile.<sup>23</sup>

Însă mai importantă este cunoașterea mișcării în care universul însuși pare să se afle. Interpretarea lui E. Hubble legată de deplasarea spre infraroșu, observabilă pretutindeni, a luminii întâlnite la noi de către galaxiile străine, ca semn al unei mișcări de reflux, face probabilă teoria unui univers exploziv și expansiv. Aceasta afirmă că nu există un univers staționar, ci că universul în totalitate și toate corpurile din el sunt cuprinse într-o unică mișcare și într-o „istorie” ireversibilă. Aceasta ne conduce la acceptarea unui punct de început în care lumea s-a desprins dintr-un concentrat originar și apoi a început să se dilate (expandeze) cu viteza luminii. Așa numita teorie a Big Bang -ului este o speculație în legătură cu originea universului care este, totuși, dimensiunea prezentă a lumii cunoscute de noi, despre realitatea interpretată de către ea. Galaxiile se împrăstie ca niște bucăți de explozibil ale unei mari explozii. Aici sunt de gândit consecințele pentru înțelegerea naturii și a legilor ei.

C.Fr. von Weizsäcker a vorbit în legătură cu această cunoaștere a naturii despre „istoria naturii”. El a preluat această formulă de la Schelling și a depășit cu ajutorul ei dualismul dintre științele naturii și cele ale istoriei. Obișnuit în sec. al XIX-

---

<sup>23</sup> v. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie II*, Stuttgart, 1979, care în cap. IV: *Die Evolution des Kosmos* (p. 497) și în cap V: *Die Evolution des Lebens* discută și prezintă implicațiile filozofice ale celor mai noi teorii ale evoluției; H. Von Dittfurth, *Wir sind nicht nur von dieser Welt. Naturwissenschaft, Religion und Zukunft der Menschen*, Hamburg, 1981.



lea. prin „istorie” au fost desemnate, în acest sens, evenimentele unice și urmările lor, cărora le este propriu o ireversibilă direcție temporală.<sup>24</sup>

Utilizând această noțiune de istorie a naturii, atunci prin cuvântul „natură”, se are în vedere o noțiune pentru desfășurările regulate, reversibile și repetabile. De asemenea istoria naturii este atunci un parcurs unic, ireversibil și irepetabil cu o anumită direcție.

„Lipsa de istorie a naturii este o eroare optică. Ea este o problemă a măsurării timpului”<sup>25</sup>. Este dar natura cuprinsă într-o unică istorie? Atunci nu se repetă în ea nici un proces (eveniment) exact? Fiecare eveniment unic este în principiu o unică desfășurare. Pentru evenimente unice și cursuri irepetabile nu pot însă să existe legi, în înțelegerea cosmologică de până acum a unei legi, căci legile naturii sunt determinate prin reversibilitatea și repetabilitatea evenimentului.

De aceea legile naturii au după cea mai timpurie înțelegere cosmologică „valabilitate eternă”. Ele elimină timpul și egalizează timpurile, căci trebuie să fie valabile în toate epocile. Acest lucru este valabil, evident, chiar și în prezent pentru „legi”. Această rațiune a legilor naturii corespunde celor mai timpurii reprezentări ale cosmosului stabil în sine și a universului ca un imens sistem în echilibru. Dar dacă universul nu este „un sistem închis”, precum fizica clasică indicase, ci un „sistem deschis” atunci universul nu reprezintă un sistem mare echilibrat, ci se găsește în acel dezechilibru despre care teoria Big Bang-ului vorbește și atunci se leagă legile naturii și irepetabila istorie a naturii.

Ele fac abstracție de ea și reprezintă doar apropieri de realitate. Verificarea lor prin revers și repetiție reprezintă o abstracție a realității istorice și într-adevăr irepetabile. „Nimeni nu coboară de două ori în același râu”, explica Heraclit într-o enigmă. Cunoașterea istoriei naturii relativizează legile naturii,

<sup>24</sup> C. Fr. Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*, Göttingen, 1952; *Die Einheit der Natur*, München, 1971; v. G. Picht, *Die Idee des Fortschritts und das Problem der Zeit*, în *Hier und Jetzt*, Stuttgart, 1980, p. 375.

<sup>25</sup> Ibidem. p. 65.

pentru că ele creează impresia regularității istoriei care stă la temelia lor.<sup>26</sup>

De aici se ridică importante întrebări:

Au fost valabile legile naturii care s-au dovedit în decursul istoriei naturii corecte și pentru starea lumii înainte de „explozia originară”?

Dacă ele sunt apropieri de unica istorie a naturii, sunt ele cuprinse atunci, istoric, în schimbări îndelungate?

Cum permit ele să se formuleze legile istoriei naturii într-un mod istoric?

Nu trebuie să fie dat idealul determinist în formularea legilor naturii, pentru că în natură nu este vorba despre un sistem închis în echilibru?

Poate să fie cuprinsă contingenta naturii altfel decât într-o ordine contingentă?

Concepția mecanică despre lume a lui Newton a fost desființată prin concepția dinamică a lui Maxwell și Einstein. Într-un mod corespunzător principiul rigid al cauzalității poate să fie realizat prin principiul ordinii contingente și flexibile a contingentelor. Această reziliere păstrează adevărul, dar depășește rigiditatea mai vechilor cunoștințe.<sup>27</sup>

2. Evoluția vieții. Legile fizicii clasice sunt legi deterministe. Ele sunt valabile sub condiția ca la toate evenimentele în lume să fie vorba de evenimente desfășurate într-un „sistem închis”. Cunoscutele principii ale termodinamicii clasice, ale conservării energiei și entropiei, sunt valabile pentru procese într-un „sistem în echilibru”. Scopul cunoașterii legilor naturii ar putea fi formulat împreună cu Leibniz astfel: „Dacă noi cunoaștem exact prezentul, vom putea să precizăm viitorul”. Corelația cauză-efect trebuie să fie identică cu corelația istorică dintre prezent și viitor. Pentru aceasta trebuie însă ca viitorul să

---

<sup>26</sup> v. St. Toulmain, *The Discovery of Time*, New York, 1965, p. 263: „Are the laws of nature changing?”; W. Pommerberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh, 1970, p. 65 ș.u.: „Kontingenz und Naturgesetz”.

<sup>27</sup> În legătură cu noțiunea unei „ordini contingente” a evenimentelor contingente și-a câștigat merite Th. Torrance, *Christian Theology and Scientific Culture*, Belfast, 1980, p. 16 ș.u.. El a continuat independent prelucrarea datelor lui M. Polonzi, *Knowing și Being*, Londra, 1969.

fie existent deja în prezent deplin, căci altfel extrapolarea în viitor nu este posibilă. De aceea Laplace atribuia Spiritului lumii știința tuturor legilor naturii.

Dacă totuși, nu putem prezice faptic viitorul sau putem numai cu ajutorul legilor probabilității sau al legilor statistice, atunci aceasta constă potrivit concepției fizicii clasice în cunoașterea noastră încă deficitară a prezentului și a determinantelor acestuia.

Teoria cuantelor oferă, totuși, alt răspuns: limitele cunoașterii constau în realitatea însăși. Legile probabilității nu sunt în nici un caz legi deterministe nedesăvârșite, ci corespund mult mai exact nedeterminării parțiale a naturii însăși. Un comportament determinat poate să fie prezis în anumite condiții de mediu date; pe când un comportament cu siguranță nedeterminat poate să fie prezis numai prin legile probabilității.

Viitorul nu este conținut deplin în prezent. El conține și hazardul, pentru că poate să aducă noul, legile probabilității nu sunt de aceea legi deterministe nedepline, mai mult, legile deterministe sunt la rândul lor legi ale probabilității, legi despre care se spune „cu siguranța unei probabilități limitate”.

În complexe sisteme ale materiei și ale vieții timpul este experiat mai divers decât permite mecanica simplă cu cauze și efecte. Complexitatea se află în experiența diferenței dintre trecut și viitor. Experiența acestei diferențe nu este o noțiune preștiințifică ci o noțiune științifică originară. Orice sistem complex deschis „experiază” diferența timpurilor și m ireversibilitatea orientării timpului, căci el există exact în această experiență. Câteodată există sisteme complexe, în felul lor propriu, între trecutul încheiat (închis) și viitorul parțial deschis și se organizează între timpuri astfel calificate. Ele formează configurația lor în diferența timpilor.

„Direcția timpului” este o noțiune „originară”, o premisă a tuturor formelor de viață: o amoebă, care caută hrană, n-ar putea să facă asta, dacă n-ar cunoaște diferența între trecut și viitor”<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> I. Prigogine, I. Stengers, *Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens*, München, 1980, p. 268; v. p. 283: „Cel mai important rezultat al acestei discuții constă în aceea că viitorul nu este

Concluzionăm aici nu numai că universul și toate sistemele componente stau în experiența diferenței între trecut și viitor și în ireversibilitatea direcției (orientării) timpului, ci de asemenea toate sistemele componente au „timpul lor”, sincronizarea experiențelor lor temporale. Ele sunt cuprinse într-o comună configurare a istoriei.

Aceste observații conduc negreșit la întrebarea metafizică: este universul determinat sau unul parțial determinat? Este universul un sistem „închis” sau unul „deschis”?

Acele procese, care conduc la zidirea structurilor materiale și la edificarea sistemelor vieții anorganice și organice, sunt evident procese ireversibile. Ele nu se petrec în sistemele de echilibru, ci în cele de dezechilibru. Legile, care descriu părțile unui sistem închis, sunt simetrice în raport cu trecutul și viitorul și invariante vis-à-vis de reversibilitatea timpului. Evoluția sistemelor materiei și ale vieții arată diferența calitativă dintre trecut și viitor: trecutul, care determină prezentul, încremenește; viitorul, care se deschide prezentului nu mai este nemișcat, ci este parțial nedeterminat. De aceea prezentul este parțial determinat și parțial nedeterminat. El stă între necesitate și hazard și se împarte în selecția evenimentelor.

Orice materie structurată prezintă un spațiu de joc, parțial și nehotărât al posibilității, care lasă deschis comportamentul (evoluția) ei:

„Suntem constrânși să renunțăm la o descriere pur cauzală a comportamentului unui atom și, prin liberă alegere între diferite posibilități, să numărăm pe paginile naturii despre a cărei cădere numai considerațiile probabiliste pot să fie angajate”<sup>29</sup>.

---

dat mai mult. El nu este mai mult conținut în prezent”. Eu urmăresc în acest subcapitol reprezentările experienței timpului la Prigogine în sistemele disipative; v. I. Prigogine, *Von Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in der Naturwissenschaften*, München, 1979; v. A. Peacocke, *Creation and the World of Science*, aaO, p. 97 ș.u.

<sup>29</sup> N. Bohr, *Atomtheorie und Naturbeschreibung*, München, 1931, p. 3; v. W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, München, 1969, p. 110.

Afirmațiile (predicatele) legilor cauzale sunt pure predicate ale realității. Ele nu fac nici o diferență între trecut și viitor, realitate și posibilitate.

Afirmațiile (predicatele) legilor probabiliste cuantifică însă posibilitățile și sunt afirmații care iau seama pe cale statistică de diferența între viitor și trecut și, prin asta, urmăresc direcția (orientarea) timpului realizării posibilităților. Această direcționare a timpului este ireversibilă: din posibilitate devine realitate, nu invers; din viitor devine trecut, nu invers.

Procesul evoluției sistemelor materiei și vieții nu este un lanț causal rectiliniu, ci seamănă cu o împletitură crescândă și extinsă, din particule elementare și structuri. Ca un evantai se înmulțesc structurile, nu numai în medii extinse, ci și în spațiile de joc ale posibilității viitorului. Fiecare realitate particulară este realizarea numai uneia dintre nenumăratele posibilități.

„S-au dorit toate structurile posibile de proteine, fiecare cu o unică copie, așa s-ar avea de-a face cu o cantitate care, chiar și la cea mai densă împachetare, n-ar putea să fie adăpostită în întregul univers”<sup>30</sup>. Fiecare realitate particulară, exact luată, este o realitate unică: „Nici un om nu seamănă cu altul”.

Cu fiecare realizare a posibilităților apar creații din ce în ce mai complexe și se deschid noi spații de joc ale posibilității. Prin concretizarea unor posibilități, acestea nu scad, ci cresc. Tot mai bogata plinătate de forme este legată cu crescândă nedeterminare a comportamentelor, iar aceasta cu creșterea posibilităților viitorului. Prin aceasta crește capacitatea de acomodare la condițiile de mediu și de autotransformare, adică de a se reageza. Crește cu aceasta și complexitatea spațiului de joc al posibilității, atunci crește și gradul de vulnerabilitate și de fragilitate. Din această cauză anumite sisteme cu grad înalt de complexitate au o deosebit de mare viteză de distrugere.

Când sunt descrise sistemele materiei și ale vieții ca „sisteme deschise”, atunci, având în vedere această deschidere în timp, se afirmă:

<sup>30</sup> M. Eigen, *Schöpfung oder Offenbarung?*, în *Lust am Denken*, ed. Kl. Piper, München, 1981, p. 45.

1. Starea viitoare a sistemelor preschimbate prin procese ireversibile este alta decât prezenta stare de pornire (inițială).

2. Prin noțiunea de posibilitate este exprimat faptul că sistemul poate să treacă prin diferite procese de schimbare.

3. Prin această condiționată nedeterminare a comportamentului, cuantificată prin legile probabilității, se indică faptul că sistemul posedă un spațiu de joc al anticipației.

4. Sistemele deschise sunt determinate prin structura timpului diferențelor calitative între viitor și trecut. Ele concretizează (realizează) posibilitățile și câștigă prin realizare de noi posibilități.

5. În fine, deschiderii sistemului îi corespunde mereu o relativă închidere, fără deschidere ar conduce la autodizolvarea sa. Numai sistemele relativ stabile pot să-și permită deschidere pentru comunicare și pentru anticipare (profeție).

Structurarea evoluției vieții arată continuitate și salturi calitative. Dacă luăm ca trepte ale evoluției următoarele secvențe:

**Particulele elementare**

- Atomul
- Molecula
- Celula
- Organismul multicelular – Macromolecula
- Organismul viu
- Populațiile organice
- Viețuitoarele
- Animalul
- Animal – Om – Câmp de tranziție
- Oameni
- Populații omenești
- Comunitatea umană,

Aflăm că, permanent, din părțile unui întreg apare o nouă structură și un nou principiu de organizare. Acestea sunt „salturile” de la cantitate într-un spațiu dat într-o nouă calitate. Se constată mai departe că odată cu complexitatea crește și capacitatea de comunicare. Mai departe, odată cu structura aceasta crește și capacitatea de acomodare și de transformare, iar prin aceasta, crește spațiul de joc al anticipației. Asta vorbește

puțin despre o limitare principală a crescândeii conexiuni de comunicare (comunicări conective) a sistemelor deschise ale vieții. Grăiește puțin despre sfârșitul evoluției sistemelor complexe și al noilor principii de organizare. Ajungem astfel la ultima întrebare, în acest context: Dacă procesul evoluției sistemelor materiei și vieții poate fi înțeles numai sub anumite condiții, căci este vorba de sisteme deschise, nu despre sisteme închise, cum poate fi atunci înțeles universul ca întreg, ca un sistem închis sau ca unul deschis?

Dacă pornim de la ipoteza unui univers închis, atunci este vorba în cadrul evoluției de procesele unor subsisteme care comunică și operează cu posibilități principal limitate.

Pentru univers în întregime rămâne valabilă legea entropiei, chiar și atunci când în sistemele particulare deschise nu este valabilă. Să ne închipuim acum universul însuși cuprins într-o istorie ireversibilă și aflat în proces de evoluție; atunci îl înțelegem ca un sistem deschis. Poate atunci să fie probată o entropie în sistemele și procesele individuale, fără ca aceasta să fie valabilă pentru întreg.

În acest caz trebuie să admitem pentru universul însuși un mediu transcendent cu care acesta se află în comunicare, și un viitor transcendent în care universul se dezvoltă?

Încercăm aici să înțelegem evoluția cosmosului ca un sistem ireversibil, comunicativ și deschis viitorului: istoria naturii și structurarea evoluției arată o direcție a scopului care deosebește viitorul și trecutul. Evoluția e posibilă numai prin reproducere și comunicarea intensivă a sistemelor deschise. Printr-o crescândă interdependență se deschid mereu posibilități mai bogate.

Extinderea și întrepătrunderea sistemelor deschise aduce un crescând surplus de posibilități.

Aceasta nu se întâmplă numai prin schimbul energiilor existente, ci și prin extinderea anticipațiilor în spațiile de joc ale viitorului transcendent corespunzător. Dacă simbolul „sistemului deschis” este utilizabil pentru toate sistemele materiei și vieții, atunci nu trebuie ca și lumea întreagă să fie luată în considerație ca un „sistem deschis”?

Cum să înțelegem atunci mediul universului, înlesnirea posibilităților lor și a evoluției însăși?

1. Dacă sistemele individuale, din care este structurat universul, sunt „sisteme deschise”, atunci se dă de înțeles – per analogiam – conceperea universului ca un „sistem deschis”

2. Dacă evoluția „sistemelor deschise” conduce la „sisteme deschise” complexe și nerecognoscibil ca un final al acestei evoluții, se dă de înțeles că universul însuși este gândit ca un „sistem autotranscendent”.

3. Ca „sistem deschis”, universul este înțeles ca:

a) *un sistem participativ*<sup>31</sup> care este rezemat și dependent de o tot mai bogată și polivalentă comunicare între diversele sisteme parțiale pe aceleași și pe diverse baze de organizare. Din acumularea de diversități cantitative pe același plan, apar posibilități noi de salturi în calitatea nouă a unor planuri superioare de organizare. Universul are, într-un chip vădit, în sine, tendința unei universale simbioze a tuturor sistemelor materiei și vieții, grație „simpatiei tuturor lucrurilor” unele pentru altele.

b) Ca un sistem bazat pe o intensă comunicare, lumea este de conceput ca *un sistem anticipativ*, împreună cu comunicarea universală cresc și spațiile de anticipare în domeniile posibilităților. Sistemul deschis al universului este caracterizat prin autotranscendență în părțile sale individuale și în întregul său. El simte nevoia să iasă în afara sa, pentru că nu poate să se mențină într-o stare dată, datorită dezechilibrului său. Această permanentă autotranscendență trimite către antespățiul unei transcendențe care invită și călăuzește într-acolo și este numai în ele posibilă.

c) Prin aceasta, înțelegem universul ca pe o totalitate autotranscendentă a unei diversități de sisteme individuale, comunicative și deschise. Toate sistemele individuale ale materiei și vieții ca și raporturile lor de comunicare în totalitate există în lăuntru unei transcendențe și subzistă din această transcendență.

---

<sup>31</sup> Noțiunea autotranscendenței, ca principiu al unei lumi întemeiate pe Dumnezeu, este folosită și de K. Rahner, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, Schriften zur Theologie*, IV, p. 183- 221.



Să numim această transcendență a lumii „Dumnezeu”, iar apoi putem să spunem cu titlu de probă: Lumea este în părțile și în întregimea ei, un sistem deschis spre Dumnezeu (*ein gottoffenes System*).

Dumnezeu este mediul ei transcedental, din care și în care trăiește. Dumnezeu este ante – spațiul ei transcedental în interiorul căruia ea se dezvoltă. Dumnezeu este izvorul noilor posibilități, din care ea își câștigă realitățile sale. De partea cealaltă, Dumnezeu este înțeles ca o Ființă deschisă lumii (*ein weltoffenes Wesen*). El înconjoară (însoțește) lumea cu posibilitățile ființei Sale și o pătrunde cu puterile vieții Sale și ale Duhului Său. El este prezent în lume prin energiile Duhului Său și este immanent fiecărui sistem în parte.

Tendențele recunoscutibile în comunicarea multilaterală și intențiile permanentei autotranscendente în toate sistemele deschise sunt semne pentru și reacții la prezența Duhului lui Dumnezeu în lume, în sensul vechii învățături despre „vestigia Dei”.

De aceea nu este de conceput transcendența lui Dumnezeu față de lume fără imanența lui Dumnezeu în raport cu lumea, precum și invers, nici imanența lui Dumnezeu față de lumea evolutivă fără transcendența sa față de lume. Sunt legate reciproc, una de cealaltă. Numai atunci se poate vorbi rezonabil despre cealaltă parte dumnezeiască a lumii, când este percepută această parte dumnezeiască în lume și invers. Deoarece teologia bisericească, în controversă (polemică) cu teoria evoluției, s-a retras tot mereu spre cealaltă parte a lumii la Dumnezeu, vechii și noii teoreticieni ai evoluției au apucat-o lesne de înțeles, spre panteism, ca să descrie această parte (dinspre noi) dumnezeiască a lumii, pe care ei au cercetat-o.

Teologic, lumea este înțeleasă ca un sistem deschis participativ și anticipativ, dacă istoria creației este percepută ca un joc reciproc între transcendența și imanența lui Dumnezeu în raport cu lumea. Astfel de afirmații teologice legate de ipotezele științifice nu sunt, firește, dogme, ci numai propuneri.

#### § 4. Creația continuă

O nouă interpretare a învățăturii creștine despre creație având în vedere cunoștințele despre natură deduse prin intermediul teoriilor evoluției ar trebui să fie mai clar diferențiate decât o face doctrina tradițională a creației între creația dintru început, creația continuă și desăvârșirea creației în împărăția slavei, astfel încât să avem o privire de ansamblu asupra întregului proces de creație. Vom încerca în continuare să gândim teologic în contextul creației ca „un sistem deschis”<sup>32</sup>.

1. Creația dintru început este potrivit referatului biblic în mod evident o creație necondiționată. Expresia mai târzie de *creatio ex nihilo* desemnează în primul rând miracolul existenței lumii și contingenta începutului ființării ei. Existența lumii însăși și toate treptele evoluției din istoria ei de după sunt „întâmplare”, cu toate că teologic privind, nu sunt deloc „pură coincidență”, ci o „întâmplare intenționată”: creațiile libere ale lui Dumnezeu cu scopul împărtășirii darurilor sale pentru transfigurarea sa. Întâmplarea (coincidența, hazardul) și orientarea teleologică a evoluțiilor nu sunt în noțiunea teologică a creației nici contradicții nici opoziții (contraste, antiteze)<sup>33</sup>.

Creația întru început este totodată creația timpului. Întrucât timpul este manifest și poate fi sesizat numai la schimbări, creația inițială trebuie să fie înțeleasă ca o creație *mutabilis*. Ea nu este închisă în sine ci deschisă pentru istoria sa care poate să aducă stricăciune și mântuire, nimicire și împlinire. Dacă Dumnezeu a creat lumea pentru împărăția slavei Sale, atunci a și angrenat-o într-o dinamică și i-a imprimat o orientare ireversibilă. El o însoțește în această mișcare prin deschiderea de noi posibilități și o atrage în

---

<sup>32</sup> J. Moltmann, *Schopfung als offenes System*, în *Zukunft der Schopfung*, Munchen, 1977, p. 123 ș. u.; A. Peacocke, „Creation and the World of Science”, p. 154 ș. u.

<sup>33</sup> Vezi C. Bresh, *Vom Wurfeln, Das kein Glücksspiel war*, în „Lust am Denken”, p. 25-53.

această direcție prin împărtășirea, însoțirea Duhului Său creator. Datorită acestei deschideri pentru propria sa evoluție vom privi deja creația dintru început ca pe un „sistem deschis” care nu are în sine însuși nici temeiul, nici scopul și nici echilibrul, ci este din capul locului proiectată și instalată ex-centric spre viitor. Dacă înțelegem creația inițială ca sistem deschis, atunci afirmăm prin aceasta că, prin acest început, condițiile de posibilitate ale istoriei sale de pervertire și de salvare, ca și cele de împlinire sunt fixate.

Scopul acestei istorii a creației nu este reîntoarcerea la starea paradisiacă originală, ci revelația slavei lui Dumnezeu. Acest final „corespunde” deoarece reprezintă împlinirea făgăduinței care este intrinsecă creației însăși, dar creația cea nouă a cerului și a pământului în împărăția slavei depășește tot ceea ce ar putea fi spus despre creația dintru început.

Reprezentarea unui cosmos stabil, odihnindu-se într-un echilibru interior și împlinit în sine, contrazice prima concepție biblică și cu adevărat mesianică despre creația instalată spre o viitoare transfigurare<sup>34</sup>. Reprezentarea viitorului ca o restitutio in integrum și ca o întoarcere la starea paradisiacă originală (status integritatis) a creației nu este nici biblică și nici creștină<sup>35</sup>. O simplă comparație între primul și ultimul capitol al Bibliei contestă această învățătură tradițională.

2. Teoriile evoluției presupun, teologic vorbind, ordinea creației și creația continuă care urmează acelei creații inițiale. Ele nu sunt în contradicție cu învățătura despre creatio-ex-nihilo, dar au nevoie de o teologie care să preia și să reinterpreteze cele mai neglijate învățături: *creatio continua*, *concursus Dei generalis* și *providentia Dei*. Pornim de la o întreită noțiune de creație: *creatio originalis-creatio continua-creatio nova*.

<sup>34</sup> Împotriva lui Toma de Aquino, S Th I 90 3 ad-2, pentru care timpul are o structură circulară, în care începutul și sfârșitul își corespund.

<sup>35</sup> Împotriva lui R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, III. Tubingen, 1960. p. 29-36, pentru care revelația eshatologică este „reproducerea” revelației creației; P. Evdokimov, *Nature*, în „Scottish Journal of Theology”, 1965, p. 1-22 redă concepția ortodoxă: „The Kingdom is not simply a return back towards paradise, but it is forward moving creative fulfilment which takes in the whole of creation” (8).

a) Am precizat deja că este de diferențiat între lucrarea creatoare a lui Dumnezeu dintru început și cea istorică: lucrarea creatoare inițială este necondiționată, pe când cea istorică presupune creația. Trebuie deosebit într-un mod corespunzător între contingenta începutului și contingenta evenimentelor istorice în evoluția sistemelor deschise. Din păcate, tradiția teologică a limitat, restrâns, lucrarea creatoare dumnezeiască la producerea creației și lucrarea creativă istorică a lui Dumnezeu a înțeles-o ca acțiune de conservare și călăuzire. Totuși, această imagine a creației și a conservării nu este biblică. Cuvântul singular pentru dumnezeiasca lucrare de creație „bara” este folosit în Biblie mult mai frecvent pentru lucrarea istorică de eliberare și mântuire decât pentru creația inițială a lumii. În Noul Testament se vorbește despre „creația nouă” în Hristos, despre Duhul de viață făcător și despre făgăduința eshatologică: „Iată, le fac pe toate noi”. Teologic vorbind, este atunci lipsit de noimă și inutil să restrângem creația numai la început și să vorbim istoric numai despre pronie și eshatologie ori numai despre mântuire.

În această accepțiune teologică tradițională, sistemul de constrângere al cosmologiei antice se arată mai puternic decât planul perspectivei biblice.

b) Lucrarea dumnezeiască de concepție în istorie se petrece sub premisele (condiționările) lucrării dumnezeiești a creației primordiale. Ea poate avea un caracter de apărare a creației împotriva puterilor nimicitoare. Învățătura despre *creatio continua* se referă atunci menținerea continuă a creației zidite o dată pentru totdeauna.

Creatorul repetă oarecum în fiecare clipă darul său original ca și lucrarea sa creatoare și ordonatoare.<sup>36</sup> Dumnezeu nu creează ceva nou, ci creează continuu ceea ce a creat o singură dată și în care se implică proniator și ocrotitor. În acest sens, *creatio continua* nu produce noi contingente ci apără contingenta creației zidite odată și în care ea se repetă. Prin urmare *creatio continua* nu e de recunoscut în evenimente contingente noi, ci în continuitatea a ceea ce rămâne identic în sine și cu sine.

---

<sup>36</sup> Principiul științific de conservare a energiei, dogma teologică privind menținerea și pronierea continuă a lumii prin Dumnezeu.

Totuși, în teologia profetică lucrarea creatoare a lui Dumnezeu în istorie este privită noutatea surprinzătoare a eliberării și a mântuirii (salvării) (Isaia 43, 18-19). Modul istoric de lucrare a lui Dumnezeu nu mai este unul de apărare a ceea ce a fost creat ci este orientat spre anticiparea mântuirii care desăvârșește creația. Nu este numai *creatio continua* ci, în același timp, și *creatio nova* și, prin aceasta, *creatio anticipativa*. Lucrarea de creație a lui Dumnezeu în istorie anticipează împlinirea în trup: prin crearea păcii, dreptății și mântuirii, în istoria oamenilor începe împlinirea acelor făgăduințe pe care creația originară le reprezenta prin ea însăși. Prin descoperirea domniei lui Dumnezeu în istorie începe desăvârșirea creației în împărăția lui Dumnezeu. Este adevărat că această lucrare înnoitoare și împlinitoare a lui Dumnezeu este sesizată numai în istoria oamenilor, însă ea are efectele sale și paralelele sale în istoria naturii: „Tu vei înnoi fața pământului” (Ps. 104, 30).

O învățătură explicată detaliat despre *creatio continua*, trebuie să vadă lucrarea istorică a lui Dumnezeu în ambele perspective: asumarea lumii create și pregătirea desăvârșirii acesteia.

Lucrarea istorică a lui Dumnezeu stă între creația originară și creația nouă. Tradiția teologică a accentuat unilateral ocrotirea lumii: *conservatio mundi*. În noile teologii ale evoluției și ale procesului este întărită tot unilateral dezvoltarea lumii. Să redescoperim deci creația continua între *creatio originalis* și *nova creatio* și atunci vom recunoaște continua lucrare creatoare a lui Dumnezeu ca pe o acțiune ocrotitoare și inovatoare. În acțiunea ocrotitoare se manifestă speranța, iar în cea inovatoare se dovedește încredere, fidelitate. În principiu însă fiecare acțiune ocrotitoare este inovatorică și orice acțiune inovatorică ocrotitoare<sup>37</sup>. Lucrarea istorică creatoare a lui Dumnezeu are dimensiuni cosmice: ea aduce întreg cosmosul într-o stare nouă.

<sup>37</sup> Vezi tratarea problemei despre *creatio continua* la O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik I*, Neukirchen, 1955, p. 556 ș. u.; W. Trillhaas, *Dogmatik*, Berlin, 1972, p. 152 ș. u.; H. G. Fritzsche, *Lehrbuch der Dogmatik II*, Gottingen, 1967, p. 294 ș. u.

Sistemul deschis al creației se sprijină pe acțiunea creatoare a lui Dumnezeu. Prin acesta se realizează vocația (proiectul) și viitorul creației.

c) Acțiunea creatoare originală și necondiționată a lui Dumnezeu este reprezentată în tradițiile creației ca una lipsită de efort: „Și a zis Dumnezeu: să fie lumină, și a fost lumină!” Dimpotrivă, lucrarea istorică pentru pace, dreptate și mântuire este descrisă în teologia profeților ca efort și trudă a lui Dumnezeu.<sup>38</sup> Creatorul suferă împotrivirea fapturilor Sale și rabdă autoizolarea acestora. El suferă păcatele, nelegiuirile, greșelile, durerile și bolile fapturilor Sale pe seama noului rob al lui Dumnezeu: „Prin rănilor lui noi toți ne-am vindecat” (Is. 53, 5). Lucrarea de mântuire provoacă suferința împotrivirii. Cea a dreptății iscă suferința nedreptății.

Activitatea creatoare a lui Dumnezeu în istorie conține în același timp pasiune și acțiune. Învățătura tradițională despre menținerea (conservarea) lumii prin Dumnezeu în pofida scăderilor ei observase răbdarea lui Dumnezeu, înțeleasă ca expresie a îngăduinței<sup>39</sup>. Puterea creatoare istorică a lui Dumnezeu se arată întotdeauna în primul rând în neistovirea puterii sale de suferință, de pătimire. Aceasta nu este nicidecum un al slăbiciunii sale, ci descoperirea puterii sale. Pentru Dumnezeu sunt valabile în primul rând fericirile: „Fericiti cei blânzi că aceia vor moșteni pământul” (Mat. 5,5). De asemenea se poate spune, având în vedere faptele și generalizând: cu cât un sistem de viață este mai capabil de suferință, cu atât este mai capabil de a învăța. În neistovita răbdare a Creatorului și în capacitatea sa de suferință activă este de văzut deci rădăcina lucrării sale creatoare istorice: El menține comunicarea cu toate acele sisteme de viață care au întrerupt comunicarea cu El, și care au încremenit în proiect ca „sisteme închise” și s-au condamnat singure la moarte. În măsura în care El suferă astfel de divorțuri de comunicare, Dumnezeu menține

---

<sup>38</sup> Atanasie distinge clar între porunca creatoare netrudnică și întrupare pentru că nu integrase încă moartea și patimile lui Hristos în viziunea sa despre întruparea Logosului creator. Vezi *De incarnatione*, par. 44.

<sup>39</sup> În întârzierea judecării asupra păcatelor (*paresis ton amartion*) se află o făgăduință a iertării păcatelor (*afesis ton amartion*). Vezi O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik I*, op. cit., p. 569 ș. u.

deschis viitorul făpturilor Sale și împreună cu viitorul și posibilitățile lor de întoarcere la El. Lucrarea istorică a lui Dumnezeu constă în mod esențial în deschiderea către sisteme de viață închise în sine prin comunicarea participativă, pătimitoare. Grație capacității sale neistovite de pătimire și a disponibilității absolute spre acestea, Dumnezeu creează chiar șanse concrete pentru evoluția diverselor sisteme deschise de viață. Deoarece modalitatea de creație este în chip fundamental una pătimitoare și răbdătoare, „lucrarea lui Dumnezeu în istorie” este discretă, tainică: nu prin intervenții supranaturale și prin pătimirea sa și prin deschiderea de posibilități din partea Sa conduce Dumnezeu, creația Sa spre țel și impulsionează evoluția acesteia. Privind lucrurile din punct de vedere general istoric, puterea de metamorfozare a suferinței este bază pentru lucrarea lui Dumnezeu, eliberatoare și desăvârșitoare. Acest fapt l-a remarcat și Teilhard de Chardin când a scris: „Este necesar să amintesc că opiniile transformiste așa cum au fost ele prezentate, mult îndepărtate, de neunit cu existența unei prime cauze, nu reprezintă dimpotrivă calea cea mai nobilă și încurajatoare de a ne reprezenta în fluxul lor fizic? Pentru transformismul creștin lucrarea creatoare a lui Dumnezeu nu mai este înțeleasă ca o intervenție exterioară, sau niște lucrări ale sale izolate în mijlocul unei lumi deja constituite, ci această lucrare creatoare face să apară lucrurile ca elemente succesive ale operei sale. Astfel, această lucrare nu este mai puțin esențială, nici mai puțin universală și înainte de orice, mai puțin profundă”<sup>40</sup>.

În legătură cu „lucrarea lui Dumnezeu călăuzitoare” (concursum Dei generali et specialis) în istoria lumii și în istoria vieții fiecărei unice făpturi în sine sunt de gândit un întreg șir de legături: Dumnezeu lucrează în și prin lucrarea creatoare; făpturile lucrează din potențele dumnezeiești și în lăuntrul unui mediu dumnezeiesc; lucrarea făpturilor cu putință prin răbdarea și îngăduința dumnezeiască; prezența lui Dumnezeu în lume este spațiul liber pentru libertatea făpturilor ș.a.m.d. Nu este necesar și n-ar fi nici chiar de dorit o privire asupra lucrării de însoțire

<sup>40</sup> P. Teilhard du Chardin, *Das Auftreten des Menschen*, Oten-Freiburg, 1964, p. 359.

(călăuzire) a lui Dumnezeu, de la care ar fi de așteptat numai intervenții supranaturale și perturbări spectaculare. Dincolo de indiciul acesta al călăuzirii tainice, discrete, pline de delicatețe ale lui Dumnezeu în istorie, experiențele gen „semne și minuni” nu sunt în nici un caz excluse. Sesizarea lor este în primul caz posibilă datorită experienței constante a călăuzirii prin lucrarea lui Dumnezeu.

Dumnezeu însuși este prezent în creația Sa prin Duhul Său. Întreaga creație este pătrunsă de Duh, permeabilă și activată spiritual.

Prin Duhul Său, Dumnezeu este prezent în structurile materiei. Nu există în creație nici materie neduhovnică (lipsită de Duh) nici Duh imaterial, există deci numai materie informată, însă informațiile care determină toate sistemele materiei și ale vieții se numesc Duh. Ele ajung prin om pe calea creației la conștiință. În acest sens întregul cosmos corespunde lui, deoarece se poate spune că prin Dumnezeu, Duhul este lucrată și în Dumnezeu, Duhul, există și se mișcă și se dezvoltă prin energiile și puterile Duhului dumnezeiesc.

De ce este atunci concepția panteistă despre lume atât dragă și apropiată multor teoreticieni ai evoluției. Acest lucru nu se datorează unor cauze antibisericești, moderniste, de emancipare ci are cauze obiective: având în vedere contingenta originară a lumii, ateismul a oferit întotdeauna imaginea diferenței, deosebirii între Dumnezeu și lume. Mult mai aproape de perspectiva evoluției cosmosului și a vieții din contingentele evenimentțiale se află panteismul dinamic: materia în curs de autoorganizare se transcende pe sine însăși și produce propria sa evoluție. În acest sens ea este autocreatoare. Aceste fenomene pot fi înțelese cu ajutorul teoriei universale a lui Spinoza. Natura est natura naturans și de aceea Deus sive natura. Învățătura trinitară despre creație recomandă însă o înțelegere pnevmatologică a lumii create. Dumnezeu prezent în lume și în fiecare parte acesteia este Duhul creator. Nu este vorba numai despre Duhul lui Dumnezeu prezent în lume dezvoltându-se în sine, ci mult mai mult despre Dumnezeu Duhul cu energiile sale necreate și creatoare.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Vezi A. Peacocke, *op. cit.*, p. 203 ș.u. El reconsideră pan-enteismul că să lege transcendența și imanența.



3. Viitorul creației: Am caracterizat creația primordială ca sistem deschis și lucrarea creatoare a lui Dumnezeu în istorie am înțeles-o prin deschiderile temporale ale sistemelor închise. De aici urmează întrebarea dacă împlinirea procesului de creație poate fi prezentată ca încheiere definitivă a sistemelor deschise și închise: este împărăția slavei sistemului lumii ajuns la termenul său final?

Atunci noua creație ar fi sfârșitul timpului și chiar trecere dincolo de timp. Sistemul deschis om ar fi atunci doar un sistem nedefinitivat, neterminat și sistemele deschise ale naturii ar fi numai niște sisteme încă neînchise. Istoria ar fi stadiul unui cosmos încă nedesăvârșit. Desăvârșirea ar fi atunci sfârșitul libertății umane și sfârșitul tuturor posibilităților care sunt făcute posibile, mijlocite prin ceea ce încă nu este.<sup>42</sup> Timpul ar fi suspendat (desființat) în veșnicie ca și posibilitate reală, însă desăvârșirea nu poate fi gândită teologic în această manieră. Procesul de creație trebuie să fie împlinit prin locuirea lui Dumnezeu, iar creația transfigurată este complet liberă în participarea ei la ființa nelimitată a lui Dumnezeu, atunci locuiește plinătatea nemărginită a lui Dumnezeu în noua creație. Locuirea nemărginitei plinătăți a vieții veșnice a lui Dumnezeu înseamnă atunci deschiderea tuturor sistemelor vieții prin excelență, și prin acesta vivacitatea lor veșnică, iar nu încremenirea lor definitivă. Deschiderea tuturor sistemelor vieții pentru plinătatea lui Dumnezeu cea necreată conduce la deplina comunicare întreolaltă, căci locuirea lui Dumnezeu îndepărtează din creație puterile negative, nihiliste și prin aceasta lupta pentru viață și frica. „Împărăția lui Dumnezeu, este prin acesta împărăția simpatiei universale a tuturor lucrurilor”. Va exista și în împărăția slavei timp și istorie, viitor și alegere, ba chiar într-o nestânjenită măsură și într-o manieră deloc ambivalentă. În loc de eternitate atemporală ar trebui să vorbim mai degrabă de „timpul etern” și în loc de „sfârșitul istoriei” de sfârșitul preistoriei și de începutul istoriei eterne a lui Dumnezeu, omului și naturii. Firește, trebuie să gândim atunci schimbarea fără trecere, timpul fără trecut și viața

---

<sup>42</sup> Aici avem o remarcă critică, îndreptată împotriva „ontologiei neființei” a lui E. Bloch. Vezi E. Bloch, *Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, Frankfurt, 1961. O astfel de ontologie dă posibilitatea numai unei speranțe efemere. Împlinirea ei se află în sistemul închis al „patriei identității”.

fără moarte. Acest lucru este dificil în istorie, unde coexistă viața și moartea, devenirea și trecerea, pentru că toate naturile noastre sunt impregnate de asemenea experiențe ale instabilității (deșertăciunii). Pot exista fapte finite care sunt nemuritoare. Conform Luca 20,36 oamenii înviați din moarte trebuie să fie oameni noi „precum îngerii”. Aceștia sunt însă în același timp efemerii și nemuritori. Dacă cei credincioși vor fi deja „preschimbați din slavă în slavă” (2 Cor. 3,18) în Duhul, atunci în împărăția slavei este de admis un asemenea proces constant de metamorfozare.

Sistemul morfologic al naturii și experiența umană a istoriei arată în aceeași direcție. Structurile materiei prezintă deja un spațiu de joc (manevră) a unui comportament nedeterminat. Se pleacă de la structurile atomice către sistemele mai complexe și, astfel, descoperim deschideri de posibilități. Odată cu evoluția sistemelor complexe crește in-determinarea comportamentului, pentru că se înmulțesc posibilitățile. Persoana umană și sistemele sociale omenești sunt cele mai complexe sisteme pe care le cunoaștem. Ele prezintă cel mai înalt grad de comportament nedeterminat și ce mai amplă măsură a deschiderii timpului și viitorului. Deoarece fiecare realizare a posibilității prin deschiderea sistemelor deschise pentru noi posibilități și – în nici un caz nu realizează numai posibilitatea și conduce viitorul în trecut – nu poate fi prezentată împărăției salvei, care împlinește procesul creației prin locuirea lui Dumnezeu, nu ca un sistem adus la definitivarea sa, adică un sistem în cele din urmă încheiat, definitivat, ci ca deschidere a tuturor sistemelor finite ale vieții pentru plinătatea vieții. Aceasta include, firește, faptul că gândim ființa lui Dumnezeu nu numai ca cea mai înaltă realitate pentru toate posibilitățile concretizate (realizate) ci și ca mijlocirea-posibilitatea transcendentă a tuturor realităților posibile.

## CHIPUL LUI DUMNEZEU ÎN CREAȚIE: OAMENII

Noțiunea fundamentală a antropologiei teologice este de veacuri *imago Dei*: oamenii au fost creați ca și chip al lui Dumnezeu pe pământ.<sup>1</sup> Tradițiile biblice nu îndreptățesc, totuși, o astfel de poziționare centrală a noțiunii.<sup>2</sup> Ea are un astfel de loc privilegiat numai în scrierile sacerdotale (Gen. 1, 26 – 27; Gen. 5, 1; Gen. 9, 6). Psalmul 8, 6 presupune această noțiune, Înțelepciune 2, 23 și Iisus Sirah 17, 30 o cunosc. În Noul Testament este folosită ca noțiune fundamentală (Iac. 3, 3; I Cor. 11, 7), dar nedezvoltată mai departe. Din acest inventar al Tradiției devine clar faptul că antropologia teologică a chipului lui Dumnezeu în oameni a fost în general numai în învățătura despre creație. Prin această noțiune a fost descris idealul chipului original al ființei umane, care, s-a întunecat (adumbrit) sau distrus prin căderea în păcat, și a fost restaurat prin harul lui Dumnezeu. Antropologia teologică s-a plasat cu acest punct de vedere unilateral în apropierea și în siajul mitului original și a

---

<sup>1</sup> Comp. L. Scheffczyk (ed.), *Der Mensch als Bild Gottes, Wege der Forschung* CXXIV, Darmstadt, 1969; D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, München, 1933; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/1, p. 214 ș. u.; VI. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, London, 1975.

<sup>2</sup> Cf. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* I, Neukirchen, 1955, p. 615.

scăpat din vedere orientarea mesianică a istoriei umane către care ne conduce Noul Testament.

Vom căuta să înțelegem în această concepție chipul divin al omului într-un întreg sens istoric:

1. ca *imago Dei*: imaginea originară oamenilor;
2. ca *imago Christi*: vocația mesianică a oamenilor;
3. ca *gloria Dei est homo*: transfigurarea eshatologică a omului<sup>3</sup>.

Această hermeneutică înseamnă că de fapt să începem cu interpretarea teologică a referatului biblic vechi – testamentar al creației, că acest comentariu câștigă lumină din Evanghelia mesianică a lui Hristos și că se referă la determinarea originară a omului și transfigurarea (proslăvirea) sa definitivă în împărăția lui Dumnezeu. Vom încerca astfel să recunoaștem zorii în lumina amurgului (asfințitului), să înțelegem începutul în perspectiva desăvârșirii (proto-logicul din perspectiva eshatologicului – n. trad.). Mai exact spus în grai teologic: exegeza orientată mesianic se deosebește atât de exegeza istorică cât și de exegeza teologică în lumina Torei. Firește, amândouă se susțin și nu se resping între ele ci se integrează. După prezentarea gândirii asupra iconicității divine în istoria trinitară a lui Dumnezeu cu oamenii, ar trebui să ne ocupăm cu problema teologică sistematică a antropologiei creștine. Problema tradițională și controversă inter – confesională, ea poate să fie înțeleasă astfel încât omul contemporan, deopotrivă chip a lui Dumnezeu și păcătos, să fie prezentată într-un mod întemeiat biblic, nu deviant precum cel influențat de reformatori. Deoarece antropologia și teologia stau întotdeauna într-o relație de schimb reciproc, trebuia să depășim totodată monoteismul occidental din noțiunea de Dumnezeu și cu individualismul care-i corespunde în antropologie: oamenii sunt *imago trinitatis* și corespund în primul rând unirii lor cu Dumnezeul trinitar.

---

<sup>3</sup> Vezi Toma de Aquino, STh a 93, 4: „Imago Dei tripliciter potest contueri in homine”.

## § 1. Determinarea originară a oamenilor: imago Dei

Textul fundamental pentru noțiune a de chip al lui Dumnezeu provoacă dificultăți la traducerea sa. Pornim la drum de la următoarea traducere: „Și a zis Dumnezeu (Elohim): „Să facem om după chipul și asemănarea Noastră, ca să stăpânească peste peștii mării și peste păsările cerului și peste dobitoace și peste tot pământul și peste toate vietățile care se târăsc pe pământ!” Și l-a făcut Dumnezeu (Elohim) pe om după chipul său, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; bărbat și femeie i-a făcut”(Gen. 1, 26-27).

Versetele contextuale 26-30 au următoarea structură: introducere, decizie, creația oamenilor, binecuvântare și mandat (poruncă, misiune, însărcinare), instalare<sup>4</sup>. Pentru o înțelegere teologică se ridică următoarele probleme:

a) Creația oamenilor este ultima operă a Creatorului. Ea începe cu introducere sărbătorească la finele căreia este mărturisită o hotărâre specială a lui Dumnezeu. La facerea lumii se spune: el a zis și ea s-a făcut (Gen. 1, 3). La creația animalelor se spune: El a zis – El a făcut (Gen. 1, 20 ș.u.). La facerea oamenilor însă se spune: Să facem și Dumnezeu a făcut. Oamenii nu au apărut dintr-un cuvânt creator, ci dintr-o decizie specială a lui Dumnezeu. Cuvântul care precede decizia Dumnezeu îl îndreptează către Sine Însuși. El este o auto invitație (provocare, somare). Într-o decizie (hotărâre) este vorba mai întâi de un subiect ce se raportează la sine însuși: el „se” hotărăște, înainte de a se raporta la altul. În auto-invatarea de aici de față, Dumnezeu se definește, se precizează pe sine ca și creator al timpului Său, mai înainte de a crea acest chip. «Dumnezeu se hotărăște (decide)»: aici avem de-a face cu o contracție sau limitare a lui Dumnezeu la această posibilitate și în această contracție se află deja o primă kenoză a lui

<sup>4</sup> W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen, 1967; Cl. Westermann, *Genesis, cap. 1-11*, BKAZ, Neukirchen, 1976; J. J. Stamm, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im AT*, ThSt 54, 1959; Ph. Tribble, *God and Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia, 1978; J. Jervell, *art. Bild Gottes*, TRE VI, Berlin, 1980, p. 491 ș. u; H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München, 1973.

Dumnezeu. Devine evident faptul că Dumnezeu așează chipul și cinstea Sa în făpturile pământești ale oamenilor și, prin aceasta, El Însuși este atras și implicat în istoria acestor făpturi.<sup>5</sup>

Pluralul din Gen. 1, 26 a fost resimțit adesea ca o enigmă și a iscat multe interpretări: grăiește Elohim într-o adunare de zei? Se adresează unei zeițe? Avem de-a face aici cu un plural majestatis?<sup>6</sup> Aceste interpretări nu clarifică adresarea lui Dumnezeu către Sine Însuși de care este vorba în fapt aici. Ea trebuie să fie mai degrabă înțeleasă ca un plural deliberationis, ca sfat și dialog cu însăși inima Sa. O auto invitație într-un dialog interior (lăuntric) presupune însă o auto-relație a subiectului cu sine însuși. O asemenea co-relație presupune la rândul ei o auto-diferențiere.

Subiectul este atunci un singular în plural, adică un plural într-un singular. Aceste schimbări (treceri) de la singular și plural sunt în acest caz foarte importante: „Să facem om – un chip care să fie asemenea nouă”.<sup>7</sup> Chipul lui Dumnezeu (singular) trebuie să corespundă prin acesta pluralului lăuntric (intern) al lui Dumnezeu și să fie totuși un chip, o imagine. În următorul verset sunt inserate singularul și pluralul: Dumnezeu (singular) creează omul (singular), ca bărbat și femeie (plural) îi creează el pe ei (plural). Aici pluralul omenesc trebuie să corespundă singularului lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu cel în sine însuși decis (hotărât) este un plural în singular, atunci și chipul (imaginea) Său de pe pământ – oamenii – trebuie să fie evident un plural în singular. Unui Dumnezeu în sine diferențiat și cu sine unit îi corespunde atunci o comunitate de oameni, feminin și masculin, care se unește și devine una.

Teologia veche eclezială a văzut în acest evident joc de schimb de singular și plural o revelație a Treimii. Desigur nu se află în text nici o învățătură despre Treime dacă luăm textul în mod istoric și îl privim în lumina Torei. Totuși, acest text este una din rădăcinile pentru înțelegerea mai târzie a lui Dumnezeu ca Treime în lumina Evangheliei mesianice a lui Hristos.

---

<sup>5</sup> Vezi J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, p. 129 ș. u.

<sup>6</sup> O listă de posibilități prezintă W. H. Schmidt, *op. cit.*, p. 129. ș. u.; Cl. Westermann, *op. cit.*, p. 203 ș. u.

<sup>7</sup> Vezi Ph. Tribble, *op. cit.*, p. 21.

b) Dumnezeu a creat omul ca și „chipul Său”. Traducerile tradiționale afirmă, totuși, „după chipul Său”. Ele, presupun prin aceasta un chip originar în Dumnezeu, potrivit căruia omul conformat devine o copie (reproducere, oglindă). Aceasta se întemeiază pe tipul de gândire platonice model – copie al teologiei vechi – ecleziale însă are ca temei eclesiologia Noului Testament: Hristos este «chipul (imaginea) lui Dumnezeu» prin care toate au fost create (Col. 1, 15 ș.u.; Evr. 1, 3). Pentru aceasta el este, ca Fiu al lui Dumnezeu, și Cel Întâi Născut Căruia cei credincioși îi devin conformi (Rom. 8, 23). Imago Christi este o imago Dei mijlocită prin Hristos și de aceea a fost tradus creștin mai bine cu „creat după chipul său”. Raportul hristologic poate însă să fie redat la traducere prin „ca chip al Său” (interiorizat) dacă prin aceasta este mărturisit că omul este aici creat după chipul lui Dumnezeu, după imaginea lui Dumnezeu care este Hristos și că prin aceasta creația Sa este deschisă pentru Întrupare. Atunci hristologia este văzută ca o împlinire a antropologiei, iar antropologia este înțeleasă ca o pregătire a hristologiei. Determinarea omului este deschisă prin două noțiuni: zālām și demuth, în grecește: εικὼν și ὁμοίωσις, în latinește: imago și similitudo. Prima noțiune desemnează chipul, imaginea plastică, cea de-a doua asemănarea. Prima scoate în evidență mai degrabă raportul reprezentativ exterior, cea de-a doua exprimă mai bine raportul reflexiv lăuntric. Ambele noțiuni sunt preluate probabil din cadrul teologiei egiptene a regalității: Faraonul este imaginea (copia) lui Dumnezeu stăpânind pe pământ, locțiitorul său, delegatul său, reflecția sa și epifania sa pe pământ. Tot astfel Ps. 8 reprezintă pe omul creat ca și chip (imagine) a lui Dumnezeu ca pe un om regal. Potrivit modului de reprezentare vechi – oriental faraonul este prezent în statuia sa, pe care el o expunea în toate provinciile imperiului său. Corespunzător, omul este înțeles ca semn al înălțării de la pământ către înălțimea lui Dumnezeu, ca locțiitor al lui Dumnezeu, ca cinste a Sa pe pământ. Dacă această derivație a terminologiei asemănării iconice a omului cu Dumnezeu din teologia egipteană a regalității este corectă, atunci în ea se află un potențial politic revoluționar: nu un principe, ci omul, bărbat și femeie în aceiași măsură, toți oamenii și fiecare om în parte

este imagine (chip), locuitor, delegat, reflexie a lui Dumnezeu. Dacă există sau nu deja sau în scrierile sacerdotale la modul istoric al cuvântului «o democratizare a teologiei regale», acest loc a provocat în întreaga istorie politică iudaică și creștină un impuls „democratizant”.<sup>8</sup> În perspectiva delegării stăpânirii peste pământ nu există deloc diferențe între oameni ci egalitate.

Oamenii îl reprezintă pe Dumnezeu pe pământ în calitate de chip al Său, iar ca asemănare a Acestuia ei îl reflectă pe El. Ar fi unilateral dacă s-ar vrea să se vadă în chipul și asemănarea lui Dumnezeu doar aspectul de stăpânire dumnezeiască. În aceasta se află de asemenea o „epifanie” a lui Dumnezeu Însuși, fapt accentuat de noțiunea de asemănare, ca reflex al slavei sale, precum indică Ps. 8 și ceea ce pentru Pavel devine foarte important: Dumnezeu este prezent în oameni. „Ele apare acolo unde omul apare”<sup>9</sup> Omul este revelația indirectă a lui Dumnezeu pe pământ. A fi imagine (chip) înseamnă întotdeauna a lăsa să apară ceva și să se reveleze (descopere).

În ce constă asemănarea oamenilor cu Dumnezeu? Rezumând, Tradiția teologică a dat la această întrebare următoarele răspunsuri:

1. după analogia substanței, sufletul este rațiunea și voința naturală a omului, sediul asemănării, deoarece el este nemuritor și asemănător naturii dumnezeiești.<sup>10</sup>

2. după analogia formei, ea este calea dreaptă și privirea omului ridicată în sus<sup>11</sup>;

3. după analogia proporționalității, ea constă în stăpânirea omului peste pământ, în măsura în care aceasta corespunde domniei cosmice universale a lui Dumnezeu<sup>12</sup>

4. după analogia relației, ea constă în comuniunea dintre bărbat și femeie care corespunde cu comuniunea intra-trinitară a

---

<sup>8</sup> De acord cu W. H. Schmidt, *op. cit.*, p. 139, 143; în dezacord cu Cl. Westermann, *op. cit.*, p. 212.

<sup>9</sup> W. Schmidt, *op. cit.*, p. 144.

<sup>10</sup> Vezi subcapitolul 4 al acestui capitol.

<sup>11</sup> Vezi H. Gunkel, *Genesis*, 1922; E. Jungel, *Der gottentsprechende Mensch*, în *Neue Anthropologie*, vol. 6, 1975, p. 355.

<sup>12</sup> Vezi W. Gross, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift*, în *Theol. Quartalsschrift* 161, 1981, p. 244-264.



lui Dumnezeu, punctul de plecare a acestor răspunsuri este de văzut în «fenomenul om». Ele fac trimiteri la caracteristicile care-i deosebesc pe oameni față de animale și interpretează specificul religios uman ca asemănare a sa cu Dumnezeu. Aceasta desemnează atunci co – relație generală a omului cu Dumnezeu, care-l deosebește de animal. Acest punct estimativ este concludent. Asemănare omului cu Dumnezeu este o noțiune teologică, înainte de a deveni una antropologică: ea afirmă mai întâi ceva despre Dumnezeu, care își creează chipul Său și cu care intră într-o relație specială, mai înainte de a afirma ceva despre omul care a fost creat astfel. Iconicitatea divină a omului desemnează mai întâi co-relația intrinsecă a lui Dumnezeu cu omul: Dumnezeu se așează (plasează) într-o astfel de raport cu omul, încât acesta devine imaginea Sa (chipul Său) și cinstea Sa pe pământ și apoi, prin această, corespondența omului cu Dumnezeu.

Esența omului izvorăște și constă în această co-relație a lui Dumnezeu cu omul iar nu în vreuna dintre calitățile sale care-l deosebesc de celelalte ființe vii. Dumnezeu, Cel care creează imaginea Sa pe pământ, îi corespunde, se conformează lui, prin aceasta. Dumnezeu, care lasă să strălucească cinstea Sa în imaginea Sa de pe pământ, se reflectă în El ca într-o oglindă. Tradiția teologică a înțeles întotdeauna chipul lui Dumnezeu ca o reflexie a lui Dumnezeu într-o oglindă. Dumnezeu, care se lasă prezentat de chipul Său pe pământ și care apare în acest chip, iar acest chip devine o revelație indirectă a esenței sale dumnezeiești în înfățișare pământească. În calitate de chip și epifanie a lui Dumnezeu pe pământ, oamenii stau deci în trei legături fundamentale: ei stăpânesc ca locuitori și în numele lui Dumnezeu peste celelalte făpturi pământești; ei sunt vizavi – ul lui Dumnezeu pe pământ cu care el vrea să povestească și care trebuie să-i răspundă Lui; ei sunt epifania slavei lui Dumnezeu și cinstea Sa pe pământ.

Numai omul este imago Dei, nici animale, nici îngerii, nici puterile naturii, nici puterile destinului nu au voie să fie temute sau cinstite ca imagine, arătare sau revelație a lui Dumnezeu. Dacă plecăm de la această corelație a lui Dumnezeu cu omul, atunci iconicitatea dumnezeiască a omului nu stă în una sau alta

din calitățile sale care-l particularizează în raport cu celelalte fapte ci în întreaga sa ființă: omul întreg, nu doar sufletul său; adevărata comunitate umană, nu numai persoana unică, singulară; umanitatea unită cu natura, nu doar oamenii îndepărtați (izolați) de natură sunt chipul și cinstea lui Dumnezeu. Prin aceasta am detaliat întrebarea legată de fenomenele specifice iconicității dumnezeiești a omului. Există, totuși, potrivit tradițiilor biblice, un loc deschis, în care relația lui Dumnezeu cu omul este deschisă și poate să fie cunoscută. Aceasta este fața omului care devine oglindă a lui Dumnezeu: „Acum însă se oglindește în noi toți cu fața descoperită slava Domnului” (2 Cor. 3,18). Fața este «luminarea cunoștinței slavei lui Dumnezeu de la fața lui Hristos Iisus» (2 Cor. 4, 6). «Acum vedem prin oglindă, ca-n ghicitorie, dar atunci față către față» (1 Cor. 13,12). Când Moise a privit slava Domnului pe munte, strălucea „fața Sa” într-un mod insuportabil pentru popor, astfel încât el a trebuit să și-o acopere cu un ștergar (Ex. 34, 33 - 35). Atunci când Iisus s-a schimbat la față pe Tabor, „a strălucit fața Sa ca soarele” (Mt. 17, 2). Despre venirea lui Dumnezeu ca Judecător a lumii se spune că „fața Sa luminează ca soarele strălucitor” (Apoc. 1, 16). «Fața lui Dumnezeu» este un simbol universal întrebuințat pentru ajutorul din partea lui Dumnezeu, atenția sa îndreptată spre noi, prezența Sa focalizată. Într-adevăr cuvântul  $\pi\rho\sigma\omicron\pi\omicron\nu$  poate să desemneze persoana întreagă, însă aceasta este recunoscută în întoarcere ei, mai întâi în ochii deschiși și în față atentă.

Așa cum mișcările sufletești se răsfrâng (oglesc) pe un chip și lăuntru omului își găsește expresia corespunzătoare pe fața omului, tot astfel slava lui Dumnezeu care este recunoscută pe fața lui Hristos se oglindește, pe fețele celor care-L cunosc pe El. Deși mai mereu a fost numit drept loc al iconicității, fie sufletul sau figura verticală, domnia (stăpânia) sau comuniunea, acesta survine concentrat de pe fața oamenilor. De aceea este dată deja determinarea originară a oamenilor ca imagine a lui Dumnezeu, făgăduința eshatologică de a-L cunoaște pe Dumnezeu «față către față». Acest lucru poate fi cuprins într-o învățătură fiziognomică despre iconicitatea dumnezeiască a omului.

c) Următorul loc antropologic în care această iconicitate se arată este diferența sexuală și comunitatea umană. Imago Dei este predestinarea spre comuniune a ființei umane. Conform Gen. 1, 26, Adam, ființa omenească, este un singular care corespunde unui plural dumnezeiesc. Potrivit Gen. 1, 27, bărbat și femeie sunt un plural care corespunde unui singular dumnezeiesc. Acest schimb gramatical de singular și plural este intenționat și semnificativ. De la creație a fi om presupune diferența sexuală și legătura sexuală, deoarece „ca bărbat și ca femeie i-a creat pe ei”, poate fi tradus așa, și acesta ne trimite la diferența animus și anima, așa cum a demonstrat C. G. Jung, că în fiecare om, fie el bărbat sau femeie, într-o diversă pecetluire (figurare) iese la iveală acest caracter. Joncțiunile singular – plural vor să evite în mod evident în continuare înțelegerea pe mai departe a faptului de a fi om ca supra noțiune a bărbatului și femeii sau a privi bărbatul și femeia ca două fapte diferite. Prin aceasta, ființele umane, diferențiate sexual și comune trebuie să fie mărturisite ca egale originar. De ce este accentuată în mod evident diferența sexuală la creația oamenilor? La creația oamenilor bisexuali se spune doar „fiecare după soiul (specia) său”. Aceasta este de – ajuns pentru binecuvântarea fertilității. La creația oamenilor bisexualitatea este numită aparte. Binecuvântarea fertilității este adăugată acestei creații (Gen. 1, 28). Dacă raportul sexual nu este în legătură cu fertilitatea și nici nu este presupus ca de la sine înțeles precum în cazul speciilor animale, atunci trebuie să se afle în el ceea ce este iconic divin (chipul lui Dumnezeu) și ceea ce este unic omenesc<sup>13</sup>

Diferența sexuală și comuniunea aparțin deja chipului lui Dumnezeu însuși și numai pe urmă rodniciei și stăpânirii peste pământ. Deci această comuniune, corespunde deja lui Dumnezeu însuși, pentru că Dumnezeu își corespunde în ea. Ea reprezintă pe Dumnezeu pe pământ și Dumnezeu „apare” pe pământ în imaginea sa bipolară bărbat-femeie.

<sup>13</sup> Ph. Tribble, *op. cit.*, p. 19; o privire critică la aceasta la Ph. A. Bird, „Male and Female he created them”: Gen. 1, 27. b in the context of the Priestly Account of Creation, în HTR 74: 2, 1981, p. 125-159.

Iconicitatea divină (chipul lui Dumnezeu) nu poate să fie trăită de unul singur, ci în comunitatea umană, pentru că omul este dintru-nceput o ființă socială. El este întemeiat și reazemă pe comunitatea umană, fiind nevoie, având mereu nevoie de ajutor (Gen. 2, 18). Omul este o ființă sociabilă și își dezvoltă personalitatea sa mai întâi în comuniune cu ceilalți. El se poate raporta prin urmare la sine însuși, dacă și în măsura în care alții s-au raportat la el. Individul răzlețit și subiectul însingurat (stingher) sunt modalități deficiente ale ființei umane deoarece au neglijat iconicitatea lor divină (chipul lui Dumnezeu).<sup>14</sup> Nu există o prioritate a persoanei în fața comunității.<sup>15</sup> Persoana și comunitatea sunt mai degrabă cele două fețe ale unui și același proces al vieții. Sub prezumția potrivit căreia chipul lui Dumnezeu înseamnă mai întâi raportul lui Dumnezeu cu omul și apoi raporturile interumane, este îndreptățită verificarea (reinformarea) în legătură cu ce fel de Dumnezeu este cel care se arată în imaginea sa, chipul său bărbătesc și femeiesc? Este reprezentat creatorul acestei ființe umane bisexuale: ca zeu și ca zeiță, în același timp?<sup>16</sup> Este creatorul de conceput într-un mod trans- sexual, indiferent în raport cu chipul Său bărbătesc și femeiesc de pe pământ? Dumnezeu care-și arată cinstea Sa în chip bărbătesc și femeiesc în același timp, în nici un caz nu poate să fie doar un Dumnezeu masculin. Acest Dumnezeu nu este „bărbat” chiar dacă este descris și mărturisit în Vechiul și Noul Testament preponderent prin metafore masculine, precum Domn, Tată, Salvator, Judecător ș.a. Dumnezeu care a creat chipul său masculin și feminin nu este însă neutru, nici metaforele metafizice prin care teologia filozofică reprezintă dumnezeirea, precum ființă, esență, principiu ș.a. nu ne sunt de folos pentru depășirea masculinismului în narațiunile referitoare la Dumnezeu.<sup>17</sup> Învățătura relativ târzie despre Treime se oferă ca a

<sup>14</sup> A se vedea subcapitolul 4 al acestui capitol.

<sup>15</sup> Împotriva ipotezei enciclicelor sociale catolice „*Rerum Novarum*” (1891) și „*Quadragesimo anno*” (1931).

<sup>16</sup> Vezi P. A. H. de Boer, *Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judean Piety*, Leiden, 1974.

<sup>17</sup> Vezi M. Daly, *Beyond God the Father: toward a philosophy of women's liberation*, Boston, 1973; el socotește teologia metafizică a lui Tillich ca nepatriarhală.

treia și cea mai bună cale de înțelegere care descoperă în Dumnezeu diferența și unitatea, unitatea în diferență și diferența în unitate, și aceasta, pentru că vorbește un Dumnezeu bogat launtric, bogat în sine însuși în relații, un Dumnezeu comunional.

Analogonul iconicității divine a omului stă în relațiile diferențiate, în diferențele bogate în raporturi pe care le deschide viața eternă din launtrul Treimii, viața Tatălui, a Fiului și a Duhului, și care determină la oameni viața în timp a femeilor și bărbaților, a părinților și a copiilor. Această comunitate de viață a oamenilor, deschisă social este forma de viață care corespunde lui Dumnezeu. Noțiunea de comuniune trinitară este capabilă să depășească nu numai egoismul narcisist ci și egoismul perechii bărbat-femeie.<sup>18</sup> De aceea noțiunea de comunional-trinitară de perihoreză este mai bună decât ipoteza unei dualități în Dumnezeu, căreia imaginea bisexuală a lui Dumnezeu pe pământ, bărbat și femeie, i-ar fi copia (reproducerea). Cu siguranță nu se află la baza referatului biblic sacerdotal al creației o învățătură treimică evoluată (conturată), însă textul este deschis pentru o astfel de înțelegere.

d) După zidirea chipului lui Dumnezeu pe pământ urmează mandatul divin de stăpânire peste animale (v. 29) și misiune de a supune și stăpâni pământul (v. 28-29). Aceste mandate nu sunt identice cu iconicitatea dumnezeiască a omului, ci sunt adăugate (anexate) într-un mod propriu acesteia. De aceea chipul dumnezeiesc a omului nu se împarte în aceste mandate de stăpânire. Ambele porunci se completează reciproc în mod deschis, iar cea de-a doua o limitează pe cea dintâi: „a supune (stăpâni) pământul” se referă la hrănirea oamenilor care, cf. v. 23 și 30 trebuie să fie vegetariană.<sup>19</sup> Chiar și animalele trebuie să se hrănească vegetarian. Un drept de omorâre a animalelor dedus din stăpânirea oamenilor asupra lor este exclus. Dacă oamenii și animalele se hrănesc împreună vegetarian, atunci „stăpânirea” oamenilor asupra animalelor pare să fie datorită

<sup>18</sup> D. Staniloae, *Der dreieinige Gott und die Einheit der Menschheit*, în *Ev Th* 41, 1981, p. 439 ș. u.

<sup>19</sup> O. H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift*, Neukirchen, 1975, cap. *Welt und Umwelt*, Stuttgart, p. 1978, p. 78 ș. u.

unui judecător de pace. Domnia omenească pe pământ este o investitură din partea lui Dumnezeu, administrarea pământului pentru Dumnezeu. Numai oamenii cunosc voia lui Dumnezeu, numai ei pot să-L laude conștient pe Dumnezeu și să-L slăvească. Are nevoie Creatorul de un locțiitor și de un administrator pe pământ? Evident că El predă oamenilor ocrotirea, apărarea și continuarea părții pământești a creației, care și-a găsit forma sa inițială odată cu sabatul.

Oamenii devin pe mai departe subiectul istoriei pământului, în viziunile profetice ale împărăției păcii mesianice (Isaia 11,6 ș.u.) se exprimă această ordine inițială a păcii între animalele, oamenii și plantele pământului într-o manieră superioară și definitivă. Începutul însă ne învață să deosebim mai bine stăpânirea pământească asupra animalelor de domnia omenească peste pământ în vederea asigurării hranei, în timp ce în învățătura teologică tradițională se vorbește despre dominium terrae, rezumându-le pe amândouă și amestecându-le spre nefericirea lumii. Din firea oamenilor ca imagine (chip) al lui Dumnezeu se deduce predestinarea specială spre stăpânire. Această consecință nu este reversibilă. Popoare, rase și națiuni care se avântă spre Dumnezeul lumii nu ajung prin aceasta imagine a lui Dumnezeu, locțiitor al său, sau „Dumnezeu prezent” pe pământ, ci în tot cazul, mostre. Această stăpânire legitimată dumnezeiește, oamenii o exercită numai în calitatea lor de imagine a lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă în contextul creației: ca oamenii deplini, ca oameni egali unii cu ceilalți și comunitatea lor omenească, iar nu pe seama despărțirii persoanei umane în trup și spirit, nici pe seama separării oamenilor în stăpâni și supuși sau pe seama separării umanității în diferite clase.

Concluziile sistematice care reies din aceste constatări teologice în legătură cu predestinarea originară a oamenilor pe temeiul primei referințe biblice despre creație vor fi trase la sfârșitul acestui capitol.

## § 2. Vocația mesianică a oamenilor: imago Christi

Adevărata iconicitate nu stă la început, ci la capătul istoriei lui Dumnezeu cu umanitatea și este prezent ca ideal al fiecărui început și al fiecărui moment al acestei istorii. În Noul Testament, Pavel folosește preponderent noțiunea de iconicitate și o folosește pentru a reprezenta pe Iisus, Mesia, înviat și transfigurat ca adevăratul chip al lui Dumnezeu.<sup>20</sup>

Hristos este chipul și cinstea lui Dumnezeu cel nevăzut pe pământ. În comuniunea sa oamenii devin ceea ce sunt predestinați să fie. Odată cu îndreptarea și în cursul procesului de sfințire, lor le este făgăduită proslăvirea.

a) Conform 2 Cor. 4, 4, omul devine «slava lui Hristos», care se arată în Evanghelia apostolică prin care strălucește, astfel încât Hristos este numit „chipul lui Dumnezeu”. Pavel rezumă într-o manieră rabinică prin aceasta Gen. 1, 26 și Ps. 8: imaginea (chipul) și slava lui Dumnezeu pe pământ sunt în concordanță, sunt una. Dacă Hristos a înviat și este transfigurat în slava dumnezeiască, atunci El este adevăratul chip al lui Dumnezeu pe pământ. Pavel nu focalizează această sentință pe Iisus cel pământesc și nici pe Fiul lui Dumnezeu înomenit, ci pe Hristos cel înviat care s-a arătat martorilor Învierii și care, în cele din urmă, lui Pavel însuși s-a arătat în slava lui Dumnezeu. Evanghelia mărturisește prin aceasta strălucirea slavei lui Dumnezeu pe fața lui Hristos (2 Cor. 4,6) și, astfel, fundamentează nădejdea fermă pe începutul noi creații.

Autorul epistolei către Coloseni a retro-proiectat pe seama creației această teologie mesianică a Învierii lui Pavel, potrivit căreia Hristosul este «Cel întâi născut din morți». El îl numește pe Hristos „Chipul Dumnezeului nevăzut, Întâiul născut mai înainte oricărei făpturi, prin care toate s-au creat. Această hristologie este chipul iconicității originare și provine probabil din literatura sapiențială iudaică. Ca imagine a Dumnezeului nevăzut, Hristos este Mijlocitorul creației, Împăciuitorul lumii și

<sup>20</sup> J. Jervell, *Imago Dei. Gen. 1, 26 im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, FRLANT 58, Göttingen; Jervell, *Art. Bild Gottes I*, TRE VI, p. 491-498, vezi acolo bibliografie suplimentară.

Domnul stăpânirii dumnezeiești: Dumnezeu apare în chipul său desăvârșit, Dumnezeu stăpânește (domnește) prin chipul Său, Dumnezeu împacă și mântuiește prin chipul Său pe pământ. Deoarece prin Hristos noua și adevărata creație începe, atunci Hristos este dintru-nceput taina (misterul) creației. Zorii sunt înțeleși în lumina asfințitului, iar începutul dintru împlinire.

b) Antropologic, Pavel pornește de la unitatea dintre chipul și slava lui Dumnezeu. Conform. Rom. 1, 23, păcatele oamenilor constau în faptul că oamenii au preschimbato «slava lui Dumnezeu» într-un chip omenesc sau animal, precum în episodul închinării la vițelul de aur (Ps. 106, 20). Prin „slavă” este subînțeleasă aici puterea «de a-l cunoaște și de a-l înțelege pe Dumnezeu ca Dumnezeu»<sup>21</sup>, putere care se află în chipul lui Dumnezeu din oameni.

Dacă omul nu-L îndumnezeiește pe Dumnezeu, ci făpturile, atunci el devine asemănător cu ele, atât în natura sa cât și în comportament. Dacă el idolatrizează animalele, atunci ele devine „animalic” și inuman. În timp ce la Rom. 1, 23, slava lui Dumnezeu este „preschimbată” prin omul păcătos, ea se pierde potrivit Rom. 3, 23, din cel păcătos. Această ambivalență a iscat controversa dogmatică legată de pervertire-convertire sau pierderea chipului lui Dumnezeu prin păcate.

Restaurare, adică creația din nou a iconicității divine a omului, se petrece în comuniunea credincioșilor cu Hristos: dacă El este mesianica imago Dei tot astfel credincioșii devin imago Christi și ajung astfel chiar prin calea proslăvirii, devenind gloria Dei pe pământ. Potrivit Rom. 8, 23, cei ce cred devin conformi-asemena «chipului Fiului» și se integrează (cresc) în această conformare lăuntrică prin urmarea Lui. După Pavel, Dumnezeu Însuși dă credincioșilor forma-înfățișarea chipului Fiului, iar în Rom. 8, 30 precizează succesiunea etapelor acestui proces: alegere, chemare, îndreptare și proslăvire. Prin îndreptare păcătosul primește în har acea stare de dreptate pe care o pierduse prin păcat: el redevine imaginea lui Dumnezeu pe pământ. Proslăvirea (glorificarea) însă este viitoare căci ea constă în «mântuirea trupului» (Rom. 8, 23), adică în

<sup>21</sup> J. Jervell, TRE, *op. cit.*, p. 497.



preschimbarea «bietului trup» al omului astfel încât acesta devine asemenea «trupului transfigurat» al lui Hristos înviat (Filip. 3, 21). Îndreptarea este deci începutul actual al proslăvirii, iar proslăvirea este desăvârșirea (împlinirea) viitoare a îndreptării. Amândouă se petrec pe temeiul alegerii harice a lui Dumnezeu și al ocrotirii iubirii de oameni a Creatorului. Între îndreptarea experiențată (trăită) și încrezătoare a păcătosului și dorita proslăvire a celui îndreptat stă calea sfințirii. În aceasta este vorba de «îmbrăcarea în omul cel nou, cel care este zidit după chipul lui Dumnezeu (în dreptatea și sfințenia adevărului)» (Efes. 4,24; completat la Col. 3, 10). Chipul lui Dumnezeu este ca atare dar și datorie (responsabilitate), indicativ și imperativ, este datorie și speranță (nădejde), imperativ și făgăduință. Sfințirea era ca premisă, îndreptarea, iar proslăvirea este nădejdea și viitorul ei.

Iconicitea dumnezeiască a omului nu apare ca o stare în lumina mesianică a Evangheliei, ci ca un proces istoric cu ieșire eshatologică. Ființa umană este devenire într-o ființă, devenire umană, în decursul acestui proces. Chipul lui Dumnezeu este aici omul întreg, omul fizic, omul comunitar, pentru că oamenii, în comunitatea mesianică a lui Iisus devin întregi, concreți și comunitari, oameni pe care moartea nu-i mai împarte în trup și suflet, nu-i mai desparte de Dumnezeu și unii de alții. Ei trăiesc deja în procesul învierii și se experiențiază pe ei înșiși în acest proces ca om deplin, personal și comunitar, acceptat și făgăduit. Devenirea mesianică a omului rămâne în istorie neterminată și de neîncheiat (nedefinitivat).<sup>22</sup> Mai întâi nimicirea eshatologică a morții și mântuirea trupului pe un pământ nou și sub un cer nou, vor desăvârși procesul devenirii omului și vor împlini astfel predestinarea originară.

De asemenea, predestinarea de a stăpâni peste animale și peste pământ apare în lumina mesianică a Evangheliei ca stăpânire împreună cu Hristos a celor credincioși, căci Lui,

<sup>22</sup> Aceasta corespunde și cu noua antropologie filozofică, dacă plecăm de la ceea ce Dilthey consideră, atunci când spune că omul nu ar avea o natură definitivă, ci o istorie deschisă și care nu poate fi înțeleasă decât plecând de la el. Comp. M. Landmann, *Philosophische Anthropologie*, Berlin, 1955, p. 251 ș. u.

chipul cel adevărat și văzut al nevăzutului Dumnezeu pe pământ, îi este «dată, toată puterea în cer și pe pământ» (Mat. 28, 18). Domnia sa liberatoare și mântuitoare conține în sine și împlinirea făgăduinței umane originare a dominium terrae. În condițiile istoriei și în contextul păcatului și morții doar domnia lui Iisus Mesia Cel Răstignit și Înviat este cu adevărat dominium terrae. Mielului îi aparține domnia lumii. Ar fi fals dacă am căuta dominium terrae în altceva decât în domnia lui Hristos, în alte stăpânii și puteri, în autoritatea (violența) statului ori în puterea tehnoscienței. Perspectiva proslăvirii eshatologice pe temeiul îndreptării (restaurării) mesianice și sfințirii și pe baza predestinării originare a omului nu permite o împărțire a autorităților, ci este deplină și cuprinzătoare, căci este mântuitoare.

### § 3. Proslăvirea eshatologică a oamenilor: Gloria Dei

Precum creația este zidită pentru sabat, tot astfel oamenii ca icoană a lui Dumnezeu sunt zidiți pentru slava dumnezeiască. Ei înșiși sunt cinstea și slava lui Dumnezeu în lume, precum Irineu al Lyonului a spus-o: *Gloria Dei est homo*. Prin proslăvirea în Dumnezeu, faptele, zidite ca și chip a lui Dumnezeu, ajung la rândul lor la împlinirea predestinării lor. Acest lucru îl exprimă o altă poziție care aparține lui Amandus Polanus: *Gloria hominis est Deus*.<sup>23</sup> Indiciile tradiționale biblice legate de proslăvirea eshatologică a lui Dumnezeu și a oamenilor au fost deja numite: oamenii sunt ultimele fapte dinaintea sabatului și au fost zidite pentru sabat. Oamenii sunt fapte sacerdotale și stau în fața lui Dumnezeu pentru pământ și în fața pământului pentru Dumnezeu, iar în calitate de chip al lui Dumnezeu pe pământ, oamenii reflectă slava lui Dumnezeu. Ei nu sunt numai delegați ci, de asemenea, și modalitatea de arătare a lui Dumnezeu în creația sa.

Vocația mesianică a oamenilor spre asemănarea cu Mesia Iisus introduce lăuntric în istoria eshatologică a noi creații: de la

---

<sup>23</sup> J. M. Lochman, Reich, *Kraft und Herlichkeit*, München, 1981, p. 45 ș. u.

chemare la îndreptare (restaurare), de la îndreptare la sfințire, de la sfințire la proslăvire.

Precum va lumina (străluci) slava viitoare a lui Dumnezeu de pe fața lui Mesia Cel Înviat, așa vor străluci acei credincioși, din plinătatea Duhului, deja de - aici slava lui Dumnezeu cu «fața descoperită». O puternică trăsătură eshatologică îndeplinește prezența mesianică: ceea ce aici numai printr-o oglindă (reflex) enigmatic și fragmentar, va trebui să fie atunci privit «față către față» (1 Cor. 13, 12). Chiar și pentru cei ce sunt deja de-acum «copii lui Dumnezeu», nu li s-a arătat încă ceea ce vor ajunge ei să fie. Însă atunci când se va arăta, vom deveni asemenea Lui, căci Îl vom vedea, așa cum este (1 In. 3,2.).

Rezumând sistematic aceste trimiteri teologice putem spune: în calitate de chip al lui Dumnezeu oamenii prezentului corespund prezenței Creatorului în zidirea Sa; în calitate lor de copii ai lui Dumnezeu, ei corespund prezenței harului lui Dumnezeu, însă atunci când slavei lui Dumnezeu (însăși) se transmută în creație, atunci oamenii devin asemenea lui Dumnezeu și epifaniei Sale. *Imago per conformitatem gratie expulzează imago per similitudinem gloriae.*<sup>24</sup>

Asemănarea eshatologică a omului cu Dumnezeu se sprijină pe o noțiune de natură vizuală, căci a privi fața și a-L vedea pe El așa cum este, preschimbă (transmută) pe cel ce privește în cel privit și dăruiește părtășie la această viață și frumusețe.

Participarea la firea dumnezeiască și corespondența desfășurată cu Dumnezeu prin deplina asemănare, caracterizează proslăvirea făgăduită oamenilor. De la chipul lui Dumnezeu în creația originală se ajunge la înfierea în Dumnezeu și comuniune mesianică cu Fiul, și de la ambele se ajunge la asemănarea cu Dumnezeu a oamenilor în slava noi creații. Chipul lui Dumnezeu corespunde permanent exact prezenței lui Dumnezeu în lume. Ceea ce omul este, nu este stabilit (fixat), ci este cunoscut mai întâi din această hotărâre istorică a lui Dumnezeu.

<sup>24</sup> Toma de Aquino, *STh I a q 93, 4.*

#### § 4. Chip al lui Dumnezeu și păcătos

A dispărut chipul lui Dumnezeu din om prin păcat, precum dă de înțeles Pavel în Rom. 1, 23, sau este acest chip perturbat sau adumbrit (întunecat), cum a învățat tradiția teologică mai târzie? Dacă iconicitatea divină a omului se pierde prin păcat, atunci dispar chiar ființa umană, căci oamenii au fost zidiți ca și chip al lui Dumnezeu. Mai este deci păcătosul om? Cum rămâne atunci cu responsabilitatea sa pe baza căreia el este vinovat de păcatele sale și este făcut răspunzător? Pe de altă parte dacă păcatele doar perturbă și întunecă iconicitatea omului, cum poate atunci omul să fie un păcătos și să se mărturisească (cunoască) astfel pe sine însuși?

El rămâne atunci, totuși, în miezul său și în esența sa bun. S-au strecurat doar greșeli și el a săvârșit aceste sau acele păcate, însă cum mai poate el să fie judecat atunci la judecata lui Dumnezeu? Această dilemă provenită din faptul că tradițiile biblice: prezintă omul ambivalent, chip al lui Dumnezeu și păcătos, totodată, a provocat în istoria teologiei o suită de soluții propuse. Acestea se reduc la trei răspunsuri tipice:

a) Un prim răspuns se află în tradiționala antropologie în două trepte.<sup>25</sup> Ambele determinări ale chipului lui Dumnezeu ca *zālām* și *demuth*, *eikon* și *homoiosis*, *imago* și *similitudo*, indică deja prin traducerea lor aceste posibilități: prin *imago* este exprimată participarea ontică (*methexis*), iar prin *similitudo* corespondența morală (*mimesis*). *Imago* surprinde natura umană în conștiință, rațiune și voință. *Similitudo* se referă la virtutea omenească, frica de Dumnezeu și ascultarea. Când omul devine păcătos, el ajunge neascultător și în contradicție cu Dumnezeu. Aceasta se întâmplă în domeniul lui *similitudo*, nu în cel legat de *imago*. Deci prin păcat se pierde *similitudo Dei*, în timp ce *imago Dei* rămâne de neșters. Această învățătură se găsește la Irineu al Lyonului și la Ioan Damaschin. Ea a dominat teologia veche eclezială multă vreme. Ea are un evident spijin la Pavel

<sup>25</sup> O comparație a diferitelor contribuții istorice ale lui St. Otto, G. Ladner, L. Hödl, Fr. Dander, A. Rohner și A. Hoffmann la L. Scheffczyk, *Der Mensch als Bild Gottes*, op. cit, p. 133 ș. u.

care vorbește în Rom. 3, 23 numai de o pierdere a *δόξα τοῦ Θεοῦ*, iar nu de o pierdere de *εἰκὼν*. Chiar antropologia diferențiată în două trepte a lui Toma de Aquino rămâne tributară acestei scheme de gândire. Păcatul aduce pierderea supranaturalei armurii de har a omului și o dezorganizare a naturii sale. Păcatul tulbură rațiunea omului și slăbește voința sa, însă acesta nu dispare.<sup>26</sup> Chiar deosebirea între o dimensiune formală și materială a imago Dei prin care Emil Brunner a dorit să surprindă în același timp ființa umană și ființa păcătoasă (a fi om și a fi păcătos), stă în această tradiție când afirmă că imago Dei formală se păstrează în cel păcătos, în măsura în care el rămâne o făptură rațională și răspunzătoare, pe când imago Dei materială se pierde decât omul trăiește «în contradicție» cu Dumnezeu prin păcatele sale.<sup>27</sup>

Expunerile E. Brunner se deosebesc de tradiția scolastică în măsura în care el vorbește despre rațiune și răspundere în relațiile actuale, iar nu în substanțele habituale: «esența» omului este relația sa cu Dumnezeu.<sup>28</sup> În această legătură, omul rămâne întotdeauna om. «Păcatul» înseamnă că în această (relație) specială și irevocabilă este acum apreciată (calificată) negativ. Cu toate că termenii «formal» și «material» sunt interpretați de Brunner relațional, iar nu substanțial, se mențin afirmațiile (predicatele) reale ale schemei medievale în două trepte, deoarece acestea sunt doar transpuse în scheme moderne relaționale. Cu astfel de învățături însă dilema veche numai astfel poate să fie rezolvată: omul, într-un anume sens, este păcătos și, în parte, într-un alt sens este chipul lui Dumnezeu. El nu poate să fie prin acesta pe de-a întregul păcătos sau chip al lui Dumnezeu. Temeiul pentru aceasta stă în antropologia prezentată anterior: există în om diferite niveluri ale ființei sau diferite relații care sunt afectate mai mult sau mai puțin datorită păcatelor.

**b)** Al doilea răspuns a fost încercat în teologia reformată: punctul său de plecare nu este antropologia originară ideală, ci

<sup>26</sup> Comp. *Concilium Tridentinum, Sessio VI, cap. I*, Denzinger, p. 793.

<sup>27</sup> E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, Zürich, 1937, p. 85 ș. u.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 134 ș. u.

istoria mântuirii (îndreptării): omul este de-a dreptul păcătos și incapabil să contribuie prin prestație proprie la restaurarea (îndreptarea) sa în fața lui Dumnezeu. El devine drept datorită voinței lui Hristos din har, prin credință. Învățătura reformată despre este o parte a învățăturii despre îndreptare (Rechtfertigungslehre) și nu are nimic în comun pesimismul amartiologic ori cu tăgăduirea creației.<sup>29</sup> Presupune aceasta că păcătosul a «pierdut» iconicitatea sa (chipul lui Dumnezeu), așa cum au spus reformatorii? Problema a fost în mod exemplar discutată în controversa dintre Flacius Illyrius și Victorinus Strigel.<sup>30</sup> În cele ce urmează vom prezenta aici pe scurt numai punctele de vedere sistematice ale celor două poziții. De la Flacius provine faimoasa teză: păcatul este substanța omului nenăscut din nou. Strigel susține antiteza: păcatul este un accident al omului de Dumnezeu zidit. Flacius dezvoltase antropologia sa într-o teologie a istoriei. Potrivit acestuia există trei situații fundamentale ale omului: ca făptură omul este chipul lui Dumnezeu; ca păcătos; el este chipul satanei; ca om restaurat (îndreptat) el este chipul lui Hristos. Omul nu este niciodată liber, el este mereu livrat altor puteri și este determinat de acestea: în creație de către Dumnezeu, în păcat de către Satan, în har de către Hristos. Aceste domenii (regnuri) îl determină pe om în istorie și el, le reflectă pe acestea cu toată ființa sa.

Astfel, păcatul nu este prihănire (pată) a omului bun în sine și nici chiar o pierdere a stării originare de dreptate. Cine a ajuns fiul păcatului, a devenit chip al lui satan, iar păcatul a devenit «substanță» sa. În loc de forma divină se manifestă forma diabolică. Cine este restaurat (îndreptat) în credință prin Hristos, acela este liber de puterea păcatului și intră sub stăpânirea lui Hristos. Precum a fost fiu al păcatului, tot așa ajunge acum fiu al dreptății, iar «substanța» lui este atunci

<sup>29</sup> Vezi H. J. Iwand, *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre*, Th Ex 75, München, 1941.

<sup>30</sup> H. Kropatscheck, *Das Problem der theologischen Anthropologie auf dem Weimarer Gespräch zwischen Flacius Illyricus und Victorinus Strigel*, Göttingen, 1943; G. Moldaenke, *Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation I: Flacius Illyricus*, 1936; H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus I/2*, Gütersloh, 1940, p. 6 ș. u.

dreptatea lui Dumnezeu. Din această antropologie provenind dintr-o astfel de teologie a istoriei provine acea teză care afirmă exact că păcatul este *substantia hominis in theologia*. Baza sa subiectivă stă în mărturisirea făcută în fața lui Dumnezeu: «Sunt păcătos».

Strigel are ca punct de plecare pedagogia lui Melancton, maestru său: convertirea și înnoirea omului au loc pe cale umană, adică prin rațiune și voință. Nu constrângerea supranaturală, ci convingerea conștientă produce credința. Duhul Sfânt influențează pe cale omenească pe păcătos. Păcatul a întunecat total rațiunea omenească și a paralizat voința umană însă nu le-a dizolvat, de aceea păcatul nu trebuie caracterizat ca *substantia hominis*, ci numai ca *accidentia*. Dacă ar fi desemnat ca substanță atunci el ar avea ființă proprie ceea ce ar contrazice noțiunea însăși de păcat. Satan ar fi un creator de substanță, ceea ce ar însemna tăgăduirea creației și a Dumnezeului creator.

Flacius a privit pe Hristos și pe Satan în confruntarea de la sfârșitul timpului pentru stăpânirea lumii și pe oamenii implicați în această luptă. Strigel avea în vedere oamenii implicați în procesul înnoirii lor religios-morale. Amândoi au utilizat terminologia aristotelică, iar aceasta a provocat neînțelegeri pe care formula de concordie luterană a încercat sânguincios să le rezolve.<sup>31</sup> Se cuvine să fie precizat că păcatul nu este ceva rău în omul creat bun, ci o putere rea, lipsită de Dumnezeu, sub care omul a ajuns din propria sa greșeală. El este «fiul păcatului», (Rom.6, 17), iar acest lucru a fost exprimat corect de către Flacius. Totuși, Dumnezeu rămâne în credincioșia sa, ziditor și susținător al omului și, prin aceasta, omul rămâne în mod substanțial, chipul său pe pământ. Nu există nici în Vechiul și nici în Noul Testament nici o dovadă pentru a afirma că omul a încetat să mai fie, după căderea în păcat, chip al lui Dumnezeu și, odată cu aceasta, om (Gen. 5, 2-3; 9, 6).

c) O rezolvare a dilemei există numai dacă se abandonează antropologia substanței și dacă omul este înțeles în și din relațiile sale istorice cu Dumnezeu. Atunci *imago Dei* nu este

<sup>31</sup> Solid. decl. I, *Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen, 1952, p. 843 ș. u.

nici substanță indestructibilă a omului ori destructibilă prin păcatul omului. Noi l-am definit ca relație a omului cu Dumnezeu: Dumnezeu se plasează în raport cu omul în acea relația în care acesta este chipul Său. Păcatul omenesc face posibil ca raportul omului cu Dumnezeu să se răstoarne (inverseze) însă raportul lui Dumnezeu cu omul nu se distruge. Acesta este decis și creat de Dumnezeu și de aceea nu poate fi revocat decât de Dumnezeu Însuși. De aceea păcătosul devine cu totul subiectiv, cu totul păcătos și lipsit de Dumnezeu (ateu), însă el rămâne totodată pe de-a întregul chipul lui Dumnezeu, și nu scapă de această vocație a sa, atâta timp cât Dumnezeu i-o păstrează și îi rămâne credincios. Prezența lui Dumnezeu îl face pe om în mod irevocabil și inevitabil chip al lui Dumnezeu. Nici chiar ateul nu scapă în mod obiectiv de Dumnezeu, căci neomul rămâne om și nu poate să se dezică de răspunderea sa. Grație relației speciale pe care Dumnezeu Însuși a fixat-o cu omul, omul cu handicap este chipul lui Dumnezeu în sensul deplin al cuvântului și în nici un caz nu este un om redus, împușinat.<sup>32</sup> Demnitatea umană este grație statornicei prezențe a lui Dumnezeu de nepierdut, netransmisibilă și indestructibilă. După căderea în păcat și în condițiile domniei păcatului această vocație constantă a omului ca și chip al lui Dumnezeu pe pământ, este de privit ca har al lui Dumnezeu, care, în pofida împotrivirii omului în relația sa, rămâne fidel. Harul acestei credincioșii dumnezeiești în imaginea sa contradictorie indică vocația mesianică a omului prin Hristos și își găsește expresia în aceasta. Împlinirea imago Dei este scopul istoriei lui Dumnezeu cu oamenii. În această raportare a lui Dumnezeu la om există acum însă și o raportare a omului la Dumnezeu, experiența sa reflexivă și responsorială, dialogică, care se află în natura sa iconologică. Se pierde aceasta și odată cu ea și raportul omului cu Dumnezeu, în cazul păcatului? Precum răul apare ca rău numai binelui, tot așa poate păcatul poate să pervertească ceva ce Dumnezeu a creat, însă nu poate să nimicească. Păcatul este

---

<sup>32</sup>Contrar lui H. Thielicke, *Wer darf sterben?*, Freiburg, 1979, care numește pe omul cu o infirmitate gravă „un chip al lui Dumnezeu în retragere”, *op. cit.*, p. 63.



pervertirea relației omului cu Dumnezeu, însă nu pierderea acesteia. De la relația cu Dumnezeu se ajunge la slujirea idolatră a zeilor, de la credința lui Dumnezeu la superstiție, de la iubirea lui Dumnezeu la iubirea egolatră de sine, la frică și ură. Chiar o astfel de nefericită iubire este iubirea, așa cum și superstiția este o formă de credință, și cum slujirea idolatră este o formă de relație cu Dumnezeu. «Credința inimii face Dumnezeu și idolul», a spus Luther în prima poruncă din Marele Catehism și l-a numit pe mamona ca pe cel mai îngrozitor idol de pe pământ: «Pe ce-ți lași inima să stea, acesta este cu adevărat dumnezeul tău». Relația omului cu Dumnezeu continuă să existe. Dacă ea se orientează spre fapte, lucruri sau spre ceea ce este al său, atunci are loc acea idolatrizare, care distruge frumusețea mărginită a creaturii, pentru că le suprasolicită. Pentru că acestea, creaturile și sinele, nu pot să ofere ceea ce este așteptat de la Dumnezeu, de aceea se propagă frica prin superstiții, ura în locul iubirii și dezamăgirea în locul nădejdi. «Boala mortală» (Kirkegaard) începe. Accentuându-se în asemănarea originară omului cu Dumnezeu, natura reflexivă a omului, atunci omul rămâne chip al lui Dumnezeu, precum Flacius a remarcat pe bună dreptate, totuși, omul ajunge din imago Dei o imago satanae ori o imago mammonis. Omul reflectă totdeauna în rostul său (rânduiala) și în viața sa practică, ceea ce el iubește și se prețuiește mai presus de toate lucrurile. Dacă ura este cu adevărat nefericită iubire eșuată, superstiția este o credință sucită (răsturnată), iar păcatul, o relație pervertită cu Dumnezeu, atunci trebuie oricât de minunat ar suna acesta nu numai ca omul să fie eliberat de păcat, ba chiar energiile păcatelor ar trebui să fie disponibilizate: ura trebuie să fie transformată în iubire, superstiția în credință și dezamăgirea în speranță. De asemenea, dacă nici păcătoșii și nici păcatele lor nu sunt îndreptate, atunci nu trebuie să fie eliberați numai păcătoșii ci și păcatele sunt eliberate în acest sens și repuse în rânduială.

## § 5. Chipul comunitar sau social al lui Dumnezeu

Teologia creștină a preluat în istoria ei două analogii diferite pentru a exprima chipul dumnezeiesc al omului în prezentul lui Dumnezeu: analogia psihologică a sufletului dominând trupul și analogia socială a comunității de femei și bărbați, părinți și copii. Cea dintâi a condus încă din vremea Fericitului Augustin la formarea în Vest a unei «învățăături trinitare psihologice», cea de-a doua a provocat în Răsărit predispoziții către o învățătură trinitară socială. Prima arată tendința spre monoteism în definirea lui Dumnezeu și spre individualism în antropologie. Cea de-a doua găsește în Dumnezeul tri-unic modelul originar al autenticei comunități umane.

O primă diferență între teologia răsăriteană și cea latină se arată în învățăturile despre chipul lui Dumnezeu la Grigorie de Nazianz și Augustin. Inventariem mai întâi acest conflict timpuriu, iar apoi vom discuta critic învățătura psihologică a chipului lui Dumnezeu la Augustin și Toma de Aquino. Pentru a depăși unilaterialitatea antropologiei occidentale, ne vom întoarce pe cale proprie la trimiterile timpuri ale unei astfel de învățături sociale despre chipul lui Dumnezeu.

Grigorie de Nazianz a folosit nucleul familial originar, Adam – Eva – Seth, pentru a explica exemplar Treimea.<sup>33</sup> Nu individul uman în sine, nici doar prima pereche, ci familia ca celulă originară a comunității, corespunde Dumnezeului tri-unic. Așa cum cele trei ipostasuri dumnezeiești grație esenței formează o unitate, tot astfel sunt aceste trei persoane umane dintr-un grup și de un sânge și formează o familie. În comunitatea originară formată bărbat, femeie și copil se recunoaște Treimea și se arată pe pământ.

Augustin a polemizat cu această imagine socială a omului și a respins-o.<sup>34</sup> El nu a refuzat-o numai pentru că evită

<sup>33</sup> Grigorie de Nazianz, *Fünf theologische Reden*, Düsseldorf, 1963, p. 239. referitor la acestea vezi și G. Mar Osthathios, *Theology of classless*, Londra, 1979, p. 91 ș. u.

<sup>34</sup> Augustin, *De trinitate* XII, c. 5 și 6; referitor la aceasta vezi M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus*, Münster, 1927.

preluarea reprezentării gnostice a familiei dumnezeiești din cer, ci pentru că interpretează altfel pasajele biblice Gen. 1,26 și 27: dacă omul ar fi zidit de către o persoană din Treime, atunci nu s-ar putea spune: „Să facem om...”. Creat „după chipul nostru” înseamnă creat după chipul Treimii, care este „Dumnezeu Unul”. Deci Augustin înțelege pluralul dumnezeiesc în acest loc ca un singular căruia poate să îi corespundă tot un singular. De asemenea, n-ar fi întemeiat să presupunem și să credem ce crede Augustin, că Tatăl i-a creat pe oameni după chipul Fiului Său (veșnic). Dacă ar fi fost așa, atunci ar fi trebuit să spună: „să facem om după chipul Tău...”. Se spune însă „după chipul Nostru”, pentru ca în acest fel omul să fie chipul Unului, adevăratului Dumnezeu, iar Treimea este acest Dumnezeu Unic și Adevărat.<sup>35</sup> Omul corespunde esenței una a Dumnezeului tri-unic, nu Treimii sale interne. Nu există în Trinitate „trei zei”, ci ea este „Dumnezeu Unul”. În cele din urmă Augustin crede că potrivit unei astfel de învățături sociale a chipului lui Dumnezeu, un bărbat ar fi mai întâi, din punct de vedere temporal, după chipul lui Dumnezeu, după care și-a găsit femeie și au avut un copil. Despre Set, fiul, nu s-ar povesti nimic în cartea Genezei. Problema diferenței sexuale în imaginea lui Dumnezeu (Gen. 1, 27), Augustin o rezolvă prin intermediul lui Pavel: bărbatul este «imaginea (chipul) și reflexia lui Dumnezeu», iar femeia doar «reflexia (imaginea) bărbatului» (1 Cor. 11, 7). Bărbatul este «capul femeii» așa cum Hristos este capul bărbatului și Dumnezeu capul lui Hristos (1 Cor. 11, 3). Augustin trage de aici concluzia că femeia este ce-i drept chipul lui Dumnezeu în măsura în care ea deține aceeași natură umană cu bărbatul, dar în ideea în care ea a fost creată spre «ajutor» bărbatului, ea n-ar fi în sine însăși chip al lui Dumnezeu, decât prin «capul» ei, bărbatul. Augustin afirma, deci, că fiecare persoană omenească ar fi în sine însuși chipul Dumnezeului Unic, pentru că iconicitatea (pecetea) divină este imprimată fiecărui suflet în parte, care ia înfățișare fizică și că această pecete dumnezeiască capătă relevanță socială mai întâi în stăpânirea bărbatului asupra femeii (supunerea femeii bărbatului).

<sup>35</sup>Ibidem, cap. 6.

Augustin reduce imago Dei la sufletul omului: chipul lui Dumnezeu se imprimă în suflet ca o pecete, însă sufletul este din capul locului stăpânitor peste trup: anima forma corporis (Aristotel). Exact aceasta stabilește analogia iconicității dumnezeiești: precum Dumnezeu stăpânește lumea, tot așa sufletul domnește peste trup. Imaginea lui Dumnezeu este astfel suveranitatea lui Dumnezeu și stăpânirea (feudală) pe pământ. Pentru Augustin învățătura despre imago ține de învățătura teologică a suveranității. El expune concret această antropologie a stăpânirii în cazul persoanei: sufletul este partea cea mai bună din oameni, căci el este superior trupului. Sufletul animă și stăpânește (conduce) trupul, folosindu-l ca pe o unealtă a sa. Sufletul influențează trupul, însă trupul nu influențează sufletul, căci sufletul este partea înrudită cu Dumnezeu a omului. El este asemănător naturii dumnezeiești căreia îi corespunde. Trupul este asemănător celorlalte fapte pământești și corespunde lor. Sufletul mijlocește între cer și pământ, între cele nevăzute și cele ce se văd. «Nimic nu este mai puternic decât acea faptură ce se numește spirit rațional», lămurește Augustin. «Dacă ești în spirit, ești în mijloc: dacă privești în jos, acolo este trupul, dacă privești în sus, acolo este Dumnezeu»<sup>36</sup>. Dumnezeu Însuși este invizibil. Dumnezeu Însuși este Duh și din această cauză doar sufletul invizibil, care este spirit rațional, poate să fie chip al lui Dumnezeu. «Dumnezeirea Sfintei Treimi este în mod esențial una și tot așa chipul care a fost zidit potrivit ei»<sup>37</sup>. Omul găsește astfel în sine o imagine (copie) a esenței dumnezeiești, nu o imagine (copie) a celor trei Persoane dumnezeiești. Este astfel scoasă din circulație energic învățătura trinitară și Dumnezeu unul stăpânind peste lume este făcut mai întâi model al sufletului domnind peste trup și apoi al bărbatului stăpânind femeia?

Augustin e în stare să diferențieze trinitar în interiorul unității lui Dumnezeu și în lăuntrul unității sufletului: «Omul este făcut după chipul lui Dumnezeu, în măsura în care noi avem viață (existență, ființă), viața (ființa) noastră cunoaște

<sup>36</sup> apud. M. Schmaus, *op. cit.*, p. 1222 ș. u.

<sup>37</sup> apud. Toma de Aquino, *STh I a q 93*, art. 5.

(înțelege, decide) și ființa noastră și cunoașterea iubesc». Prin diferențierea intrasubiectivă în spirit – cunoaștere – iubire, sufletul corespunde lui Dumnezeu Cel Unul diferențiat trinitar. Treimea interioară a spiritului este imaginea Dumnezeului treimic pe pământ. Augustin nu înțelege în mod aristotelic sufletul ca substanță, ci ca subiect. Subiectul sufletesc există prin autoactualizare, autocunoaștere, iubire de sine însuși și prin aceasta este imaginea deplină a Treimii dumnezeiești. În identitatea lui subiectivă, sufletul corespunde unității esențiale a lui Dumnezeu și domniei una a lui Dumnezeu. Prin subiectiva lui diferențiere lăuntrică, sufletul corespunde Treimii lăuntrice a lui Dumnezeu. Prin aceasta Augustin poate să repartizeze roluri potrivite celor Trei Persoane dumnezeiești: Tatălui îi corespunde Ființa, Fiului Cunoașterea și Duhului Iubirea și așa cum spune Toma de Aquino: «Imaginea dumnezeiască a Treimii se găsește în suflet, întrucât în noi cuvântul pornește (purcede) de la cel ce grăiește și iubirea de la amândoi»<sup>38</sup>. Din spirit (duh) provine cuvântul, iar din cuvânt și din voință rezultă iubirea. Acesta corespunde ieșirii Fiului de la Tatăl și a Duhului de la Tatăl și de la Fiul.\*

De asemenea, Toma vede chipul lui Dumnezeu în natura intellectualis a omului, deci grație acestei «naturi spirituale» omul poate să-L imite pe Dumnezeu și să devină asemenea Lui. «Cea mai înaltă formă de imitare a lui Dumnezeu constă pentru natura spirituală în imitarea autocunoașterii sale și a iubirii de sine»<sup>39</sup>. Natura spirituală omenească corespunde deci naturii dumnezeiești. Ea nu este o imagine a celor trei Persoane dumnezeiești sau a comuniunii Persoanelor dumnezeiești. Dumnezeu a creat omul după chipul întregii Treimi. În timp ce în toate făpturile lui Dumnezeu se găsește o asemănare vestigială (arheo-logică, proto-logică – n. trad.), similitudo vestigii, întrucât cauza se transmite totdeauna prin

<sup>38</sup> Ibidem, art. 6.

\* Este vorba despre binecunoscuta învățătură trinitară *Filioque*. Din analiza autorului se deduce aprecierea sa pentru învățătura trinitară a Sfântului Grigorie de Nazianz și, implicit, a tradiției ortodoxe (n. trad.)

<sup>39</sup> Ibidem, art. 4.

intermediul efectului, în natura spirituală a omului se găsește o asemănare iconologică (*similitudo Dei per modum imaginis*). «În asemănarea cu natura dumnezeiască, fapăturile raționale par să ajungă într-un mod conștient la reproducerea speciei, în măsura în care ele, nu doar imită pe Dumnezeu, întrucât El are Ființă și trăiește, ci și cunoaște spiritual»<sup>40</sup>. De aici decurge faptul că iconicitatea este imprimată doar sufletelor raționale.

În raport cu sufletul, trupul arată numai urmele lui Dumnezeu. În trupul zidit, Dumnezeu se arată ca Ziditor, prin sufletul asemănător Lui, însă după esența sa lăuntrică.

«Deoarece deosebirea în Treimea cea necreată se află pe temeiul originii Cuvântului din Cel care vorbește și al purcederii iubirii din amândoi, se poate vorbi la făptura rațională în care se regăsește, în înțelegere, originea cuvântului și în voință, originea iubirii, despre o imagine a Treimii pe baza unei anumite prezentări a speciei»<sup>41</sup>.

În cazul naturii raționale a omului diferența sexuală nu intră în discuție: «nu mai este bărbat și femeie», în acest loc Toma de Aquino, citându-l pe Pavel. (Gal. 3, 28).

Natura spirituală este asexuată, deoarece nu trupul o determină pe ea, ci ea determină trupul. Firește, trupul prezintă anumite urme ale iconicității dumnezeiești a sufletului. Toma de Aquino le descoperă împreună cu Augustin în aceea că «doar trupul omenesc nu este întins cu pieptul înainte și cu capul în față, ci este astfel format încât este potrivit anume să scurteze cerul».<sup>42</sup>

Să rezumăm ceea ce au spus Augustin și Toma:

1. Chipul lui Dumnezeu este sufletul asexuat domnind peste trup.

2. Sufletul nu corespunde unei persoane din Treime sau comuniunii Persoanelor Treimii, ci esenței dumnezeiești cea una și unicea puteri dumnezeiești.

---

<sup>40</sup> Ibidem

<sup>41</sup> Ibidem, *art.* 6.

<sup>42</sup> Ibidem.

3. Analogia lor nu se referă în primul rând la esența interioară ci la raportul extern al lui Dumnezeu. Precum Dumnezeu se raportează la lume ca stăpânitor, tot așa se raportează sufletul la trup. Așa cum Dumnezeu posedă lumea, tot așa sufletul se posedă pe sine însuși.

4. Lui Dumnezeu, ca Subiect absolut, îi corespunde omul personal, în subiectivitatea sa sufletească. Doar subiectivitatea sufletească primește cinstea chipului lui Dumnezeu. Legăturile interumane prin intermediul trupului și simțurilor devin secundare în raport cu subiectivitatea sufletească. Fiecare suflet în parte ca imago Dei trebuie să poată să ia în considerare raporturile fizice și legăturile sociale numai ca vestigia Dei. Această decizie teologică a avut în antropologia occidentală urmări nefaste și tragice.

5. Cu toate acestea, atât la Augustin cât și la Toma de Aquino nu se regăsește o imago Trinitatis în subiectivitatea sufletească a omului cu preferință pentru una din Persoanele trinitare: subiectul înțelegerii (rațiunii, inteligenței) și voinței corespunde Tatălui, originea cuvântului în rațiune (inteligentă, înțelegere) corespunde Fiului, iar originea iubirii din cuvânt și voință corespunde Duhului Sfânt. Augustin și Toma de Aquino admit o structură monarhică a Trinității: Tatăl este originea dumnezeirii Fiului și Duhului. Odată cu acesta, ei acceptă o structură monarhică și în natura spirituală a omului: subiectul este cauza cuvântului rațional și a iubirii intenționate. Ei par să-și reprezinte Treimea ca pe un subiect cu două ieșiri (începuturi-Hervorgangen), corespunzând sufletul omenesc ca subiect al rațiunii și voinței. Prin urmare, ca imagine a lui Dumnezeu, omul corespunde lui Dumnezeu Tatăl.

Întrebările critice legate de învățătura psihologică a iconicității dumnezeiești a omului provin din partea elementelor excluse sau izolate ale acestei făpturi. Este vorba despre valoarea trupului și despre demnitatea femeii.<sup>43</sup>

<sup>43</sup>Referitor la aceasta vezi o importantă și substanțială contribuție la Fr. Mayr, *Trinitätstheologie und theologische Anthropologie*, în YThK 68, 1971, p. 427-477. În continuare vezi K. E. Borressen, *Subordination et equivalence*.

1. Dacă trupul nu ține de imago Dei, cum poate atunci el să devină templu al Duhului Sfânt, cum spune Pavel (1 Cor. 6, 13 ș. u)? Această afirmație este plină de sens numai dacă omul, trup și suflet, reprezintă un întreg.

În legătură cu această întrebare reluăm o dezbatere din timpul Reformei.<sup>44</sup> Andreas Osiander răspunsese astfel la această întrebare: trupul ține și el de imago Dei, pentru că omul întreg (totus homo) a fost creat pentru aceasta. Jean Calvin negase mai întâi această teză și apăraseră tradiția augustiniană – medievală: imago Dei este de natură spirituală (spiritualis), căci Dumnezeu este Duh. Numai sufletul ca natură spirituală a omului poate să fie sediu al imago Dei. Singur sufletul invizibil și spiritual este imaginea Dumnezeului nevăzut și duhovnicesc; de aceea trupul nu ține de imago. Urmând însă tradiției biblice, Calvin deosebește între imago Dei la nivelul creației și imago Dei la nivelul mântuirii: omul este creat cu adevărat după chipul «nevăzutului Dumnezeu», însă el este mântuit după chipul «Dumnezeului înomenit». Cel care crede în Hristos devine chip al lui Hristos, Dumnezeu înomenit, Cuvântul întrupat, și de aceea trupul său devine templu al Duhului Sfânt. În procesul mântuirii și desăvârșirii, omul devine imago Dei «tam in corpore quam in anima».

Adăugăm că referatul biblic al creației, nu cunoaște o prioritate a sufletului, ci declară omul întreg, trup, suflet și duh, ca imagine a lui Dumnezeu pe pământ. Despre o subestimare a trupului în raport cu sufletul dominant nu poate fi vorba în tradițiile biblice ci de o «redescoperire a trupului» și «un pământ nou» în lumea viitoare. Trupul și sufletul formează deja de aici o comuniune și o perihoreză reciprocă sub imboldul călăuzitor al Duhului de viață făcător.

---

*Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo/Paris, 1968; R. Ruether, *New Woman- New Earth. Sexist ideologies and human liberation*, New York, 1975.

<sup>44</sup> Această dezbatere este foarte bine prezentată la W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach J. Calvin*, Göttingen, 1957, p. 33 ș. u.



2. Dacă omul este chip al lui Dumnezeu în existența sa întreagă și în corporalitatea sa concretă, atunci el este aceasta chiar și în diferența sexuală de masculinitate și feminitate. Dacă Dumnezeu a creat chipul Său pe pământ «ca bărbat și ca femeie», atunci această diferență originală nu este una secundară, corporală, ci o diferență centrală, personală.

Nu sufletul abstractizat, de-corporalizat și asexuat, ci comunitatea umană personală este demnă să corespundă lui Dumnezeu și să-i devină asemenea. Ne întoarcem astfel neapărat la gândul iconicității sociale al Părinților greci ai Bisericii. Nici chiar Augustin și Toma de Aquino n-ar putea să-i înfrunte sau să le stea împotriva. Deși Augustin și Toma au putut să reducă acea imago la sufletul asexuat al fiecărui om, ei au trebuit, totuși, să subordoneze femeia bărbatului, așa cum subordonaseră trupul în raport cu sufletul. Precum am arătat, ei au folosit pentru aceasta teologia paulinică a *kephal*-iei (1 Cor. 11). Toma a mers încă mai departe decât afirmase: «Bărbatul este originea și scopul femeii, așa precum Dumnezeu este originea și țelul întregii creații».<sup>45</sup> Sufletul stăpân peste trup (al bărbatului) și bărbatul dominând femeia își corespund și constituie iconicitatea efectivă, reală, a oamenilor. Imago Dei este atunci, pe de o parte, o pură analogie a suveranității, iar pe de altă parte, așa cum am arătat o analogie patriarhală la Dumnezeu Tatăl.

Dacă, dimpotrivă, înțelegem omul întreg ca imago, atunci trebuie să percepem comunitatea umană fundamentală ca imago. Cu siguranță chipul lui Adam, Eva și Set este echivoc. O ideologie religioasă a familiei nu este de dorit. Nu poate să fie hotărâtoare starea civilă pentru asemănarea oamenilor cu Dumnezeu, fie ei bărbați ori femei, nici nu se cuvine folosirea învățaturii creștine trinitare pentru a pregăti o legitimare religioasă a unei ideologii a familiei. Cu toate acestea din această critică nu decurge în chip necesar individualismul, căci triumghiul antropologic determină existența fiecărui om. Orice om este bărbat ori femeie și copil al părinților săi. Legătura bărbat-femeie caracterizează socialitatea

<sup>45</sup>Toma de Aquino, *STh I a q 93*, art. 4.

indisolubilă a oamenilor. Legătura părinți-copii caracterizează generativitatea de asemenea neîntreruptă a oamenilor. Prima este comuniunea simultană a familiei în spațiu, iar cea de-a doua comuniunea a generațiilor în timp. Dacă omul întreg este determinat ca imago Dei atunci adevărata comunitate umană, comunitatea familiilor și comunitatea generațiilor, este și ea astfel determinată.

În comunitățile lor, oamenii nu se percep pe ei înșiși ca și chip al suveranității lui Dumnezeu asupra creației, ci ca un chip al esenței Sale lăuntrice.

Comuniunea interioară a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh este reprezentată în comunitățile umane fundamentale și vine la vedere prin creația și mântuirea în acestea. Așa numita «stăpânire» Treimii se dovedește atunci comuniunea sa rodnică cu creația sa și cu poporul său. Acest lucru devine manifest în comunitatea mesianică a oamenilor cu Fiul Iisus exprimată în rugăciunea arhierescă: «Ca toți să fie una, precum Eu în Tatăl și Tatăl în mine, așa și ei să fie una în Noi» (In. 17, 21). Analogia socială are în vedere aici comuniunea dumnezeiască care este formată (modelată) prin reciproca locuire a Tatălui în Fiul și a Fiului în Tatăl prin Duhul. Nu se exprimă aici paternitatea sau filiația, ci comuniunea intra-trinitară. Nivelul relațiilor în Treime este reprezentat la nivelul pământesc prin imago Trinitatis, nu nivelul constitutiv.

Precum persoanele Treimii sunt „una”, într-un mod unic în felul lor, tot astfel oamenii sunt «una» în comuniunea lor personală imago Trinitas. Nu trebuie să reprezinte unul pe Tatăl, altul pe Fiul și un al treilea pe Duhul Sfânt. Ceea ce Augustin și Toma au numit după modelul platonician natura intellectualis a fiecărui suflet individual, este în cadrele învățăturii sociale a iconicității secundar în raport cu limba comună pe care persoanele o folosesc, care întemeiază comuniunea lor și o face vie, și în care Duhul este prezent în mijlocul lor.

Augustin și Toma plecau pentru determinarea dumnezeiască a imago-ului de la unitatea Treimii în esența dumnezeiască și de la unitatea domniei (suveranității)

dumnezeiești externe. Prin aceasta ei au înălțat subiectul uman la rațiune și voință, iar suveranitatea la demnitate dumnezeiască. Teologii ortodocși, care l-au urmat pe Grigorie de Nazianz, au plecat, în opoziție cu aceasta, de la comuniunea esențială a Treimii (perihoreza) și au întrezărit imago Dei în comunitatea umană originară. Am preluat aceste gânduri pentru a întemeia o învățătură socială a iconicității dumnezeiești a oamenilor într-o teologie a Treimii deschise.<sup>46</sup> Deoarece nu plecăm de la o Treime închisă în sine însuși, care s-ar revela exterior în mod nediferențiat (în neorânduială) ci de la o Treime deschisă, care se arată în afară într-o rânduială dumnezeiască, trebuie în sfârșit să facem un pas mai departe.

Oamenii sunt chipul «întregii Treimi» (Augustin), întrucât aceasta este «întreagă» în Unimea Tri-Unității însă cum și prin ce se «deschide» Treimea pentru a institui chipul Său pe pământ? Zidiți ca imagine (icoană) a lui Dumnezeu, oamenii sunt restaurați ca icoane ale lui Dumnezeu prin comuniunea mesianică cu Fiul, nu doar smulși din păcatul lor, ci sunt și introduși în Treimea deschisă. Ei devin conformi (asemenea) «chipului Fiului» (Rom. 8, 29). Aceasta nu presupune numai condiționarea că Fiul etern al lui Dumnezeu devine unul dintre oameni și precum oamenii, ci are ca urmare faptul că oamenii devin ca Fiul și că, prin Duhul Sfânt sunt introduși în comuniunea veșnică cu Tatăl. Oamenii devin astfel contrar opiniei lui Augustin, totuși, conformi unei Persoane Treimice: persoana Fiului. Doar El devine om întru chipează icoana după care oamenii sunt zidiți. Hristos este Fiul Unul Născut și ca icoană (imagine) a lui Dumnezeu Tatăl, totodată Întâiul Născut între mulți frați și surori. De aceea sunt introduși oamenii ca imago Christi în această taină încă din copilărie, devenind frați ai lui Hristos și copii ai Tatălui. Astfel, prin Fiul, se deschide oamenilor dumnezeiasca Treime. Fiul se înomenește și devine chipul fundamental (arhe-tipul, arhe-chipul – n. trad.) al lui Dumnezeu pe pământ.

<sup>46</sup> Vezi J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, op. cit., p. 110 ș. u.

Prin Fiul și prin aceea că sunt icoane ale lui Dumnezeu pe pământ, oamenii primesc intrare (trecere) la Tatăl. În calitate de chip al lui Dumnezeu, oamenii sunt icoana Treimii întregi, în care ei ajung conform chipului (icoanei) Fiului: Tatăl zidește, mântuiește (salvează) și desăvârșește oamenii prin Duhul în chipul (icoana) Fiului.

# «CORPORALITATEA\* ESTE SFÂRȘITUL TUTUROR LUCRĂRILOR LUI DUMNEZEU»

Această teză a lui Friedrich Oetinger interpretează corporalitatea trupească sau fizică ca mișcare și țel al tuturor lucrărilor lui Dumnezeu.<sup>1</sup> Odată cu ea este instalată realitatea omului în istorie și în contextul creației, împăcării și mântuirii lui Dumnezeu. Acesta este avantajul său în raport cu obișnuitele reprezentări analitice care vorbesc despre «trup și suflet» sau «trup, suflet și spirit» în dreptul omului. Concepțiile dihotomice ori trihotomice pornesc întotdeauna de la o completă abstractizare a sufletului în raport cu trupul și de la o scindare a trupului de suflet în virtutea sau ca efect al spiritului. Ele nu ne mai permit să recunoaștem întregul omenesc prin aceste diferențieri și scindări duse până la capăt. Acolo unde însă au biruit definițiile prin scindări (schisme) în pofida celor prin forme speciale de legătură, sunt puse în joc

---

\* *Leiblichkeit* desemnează dimensiunea corporală, trupească, materială, fizică a omului creat ca ultima făptură a lui Dumnezeu.

<sup>1</sup> Comp. E. Zinn, *Die Theologie des Friederich Christoph Oetinger*, Gütersloh, 1932, p. 118 ș. u.

actele de autoritate (putere) care stânjenesc înțelegerea întregului și nu o încurajează deloc.

Istoria antropologiei orientale arată încă de începuturile ei timpurii tendința spre suveranitatea sufletului asupra trupului, și ca urmare, distanțarea, disciplinarea și instrumentalizarea corpului<sup>2</sup>. Această tendință este o componentă esențială a istoriei occidentale a libertății. Cu cât libertatea de autostăpânire devine mai mare, cu atât mai mult crește distanța față de trupul propriu: «Sufletul înțelept» se ridică deasupra «corpului întunecat». «Eul greșelnic» se subordonează «trupului ascultător». Producerea tehnică de organe artificiale produce schimbul de părți componente ale corpului, făcând ca organele să poată fi schimbate, înlocuite și parțial inutile. Tendința generală spre «spiritualizarea» sufletului și spre «materializarea» trupului domină în general inconstient și teoriile antropologice occidentale. Orice imagine spirituală a omului nu poate fi neutră din punct de vedere axiologic. Dacă tendința globală în care acestea se înscriu nu este în mod propriu tematizată, atunci aceste tematizări îi slujesc acesteia. Imaginea creștină a omului și antropologiile teologice creștine fac numai arareori excepție: ideea pl tonică de eliberare a sufletului de trup a pătruns teologia paleocreștină (patristică). Teza aristotelică a formării corpului prin intermediul sufletului a marcat teologia medievală. Voința modernă de putere a spiritului conștient (rațional) asupra instrumentului-corp, pe care Descartes și Lamettrie au descris-o, guvernează peste antropologia europeană modernă.

Încercăm acum să alegem o ieșire alternativă din frontul acestei tendințe generale. Dacă «corporalitatea» este sfârșitul tuturor lucrărilor lui Dumnezeu, atunci trupul omenesc nu poate să fie privit nici ca o formă minoră a vieții, nici ca un mijloc spre un scop și în nici un caz, ca ceva ce trebuie depășit. «Corporalitatea», este opera lui Dumnezeu, corespunzând chiar celui mai înalt ideal al omului și sfârșit al tuturor operelor sale.

---

<sup>2</sup> P. M. Pfluger (ed.), *Die Wiederentdeckung des Leibes*, Fellbach, 1981, D. Kamper /Chr. Wulf, *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt, 1982, p. 9 ș. u.; J. Y. Fenton, *Theology and Body*, Philadelphia, 1974.

Corporalitatea este potrivit tradițiilor biblice sfârșitul operei de creație a lui Dumnezeu. Pământul este obiectul și teatrul iubirii sensibile a Creatorului. Oamenii corporali și senzoriali au fost creați spre asemănare, iar prima poruncă către ei grăia «Creșteți (rodiți) și vă înmulțiți» (Gen. 1, 28). Nu „aparatul” spiritual al omului sau ceea ce îl deosebește de animal, ci tocmai în întreaga și speciala sa corporalitate trupească este omul chip al lui Dumnezeu pe pământ. A stabili ceea ce este specific omenesc și ceea ce corespunde lui Dumnezeu în om, încercând expulzarea animalului din om și luând în considerare numai restul, contrazice credința în creație.

Dinamica zidirii lumii merge de la hotărâre la cuvânt, de la cuvânt la faptă și de la faptă la realitatea creată. În această mișcare, omul se înțelege pe sine ca făptură și icoană a lui Dumnezeu. Corporalitatea este țelul său. Toate căile spiritului său și toate cuvintele graiului Său sfârșesc în forma vie a trupului său.

Corporalitatea este, conform tradițiilor biblice, sfârșitul operei de împăcare a lui Dumnezeu: «Cuvântul trup s-a făcut...». Prin Întrupare, Dumnezeu păcii preia trupul păcătos, bolnav și muritor al omului și-l vindecă în comuniunea Sa.

Logosul etern al lui Dumnezeu se face trup omenesc, prunc într-o peșteră, Mântuitor (Vindecător) celor bolnavi, un trup torturat, desfigurat pe Golgota. În această formă trupească, Hristos împlinește împăcarea lumii în Dumnezeu (Rom. 8, 3). Prin Întruparea Sa, experiază trupurile umane, exploatate, bolnave, distruse, resimt vindecarea (mântuirea) și o indestructibilă demnitate. Hristos Cel Răstignit și Mort pe Cruce în chinuri fizice se identifică cu cei muritori, bolnavi, schingiuiți, chinuiți. Prin aceasta, acești oameni își pot găsi în El mântuirea: comuniunea cu Dumnezeu, izvorul vieții veșnice.

În fine, «corporalitatea» este sfârșitul mântuirii lumii în împărăția slavei și a păcii. «Pământul nou» desăvârșește mântuirea (Apoc. 21), iar, «corporalitatea» nouă și transfigurată este împlinirea dorului duhovnicesc (Rom. 8). Pentru aceasta Biserica a adăugat odinioară la simbolul apostolic împotriva pomenitei tendințe a platonismului general al culturii antice: «Cred în învierea trupului și în viața veșnică». Mântuirea începe

cu împărtășirea Duhului și se termină cu transfigurarea «trupului». Ea începe cu dreptatea nouă a «inimii» și sfârșește în lumea nouă și dreaptă. Ea începe în «credință» și sfârșește în «experiența» nouă și deplină, numită «contemplație».

Aceste lucrări ale lui Dumnezeu în creație, împăcare și mântuire condiționează și impregnează întruchipările concrete, vii, ale omului creat, împăcat și salvat, și de aceea vom încerca să înțelegem teologic ființa omenească în această istorie a lui Dumnezeu cu lumea, nu prin izolare de istoria lui Dumnezeu și de compania Duhului Sfânt, ci prin integrarea și armonizarea diferențiată cu El, devine manifest ceea ce este omenesc. În spațiul de tensiune dintre creația sa fizică și învierea trupului cunoaștem teologic adevărul omului. Generalizând, de aici decurge că nici raporturile interne ale societății umane și diferențierile lăuntrice ale persoanelor umane concrete, nu trebuie să încercăm să le înțelegem analitic prin perpetuarea delimitărilor și excluderilor, ci să le (reprezentăm) în câmpul organismului universal ca raporturi intern – extern și să le înțelegem întotdeauna în contextul întregului omenesc. În definițiile care sunt făcute prin limitări și sciziuni, violența devine principiu.<sup>3</sup> În formele particulare de relaționare și consens diferențiat, **forma (Gestalt)** devine principiu. Despre forma, înfățișarea corporală în circuitul vieții sale va fi vorba în acest capitol.

## § 1. Primatul sufletului

Tendențele generale de spiritualizarea subiectului uman și de instrumentalizare a corpului omenesc sunt instalate atât de adânc în marele proiect al civilizației vestice, încât e greu să le refuzi. Începuturile se presupun că se află în miturile timpului

---

<sup>3</sup> R. zur Lippe, *Am eigenen Leibe*, în D. Kamper /Chr. Wulf, *op. cit.*, p. 28: „Acolo unde definițiile prin separare sunt preferate în locul celor prin anumite forme de relație, grade de intensitate și transparența unei vecinătăți și comunicări frontale, violența este deja ridicată la nivel de principiu”.



preistoric: miturile depășirii morții și diferențierii sexuale.<sup>4</sup> În reprezentările individuale ale morții au apărut primele experiențe de diferențiere între suflet și trup. Trupul a devenit simbol al mortalității, efemerului și fragilității. Din aceste experiențe s-a maturizat nostalgia după mântuirea sufletului de trup. Această dorință originar religioasă a fost convertită (tradusă) în lumea posibilităților tehnice moderne, în programul de depășire a bolilor, de prelungire a vieții și de construcție a unui organism uman desăvârșit prin introducerea de mașini în corpul uman și prin bransarea creierului său la un computer. Împreună cu ideea depășirii și desființării trupului muritor a apărut și speranța și programul de depășire sau desființare a reproducerii sexuale a oamenilor. Deoarece prin concepere, graviditate și naștere, oamenii ar fi livrați hazardului naturii, această modalitate de înmulțire a fost apreciată din vechime ca semn al nedesăvârșirii pământești. Omul mântuit va fi ca îngerul și «nici nu se însoară, nici nu se mărită; căci nici să moară nu mai pot» (Lc. 20, 35 f). Experiențele moderne de fecundare extra-uterină și de clonare genetică indică în direcția unei înmulțiri controlate a oamenilor pe căi tehnice, adică asexuate.<sup>5</sup>

Putem deplânge această tendință din cadrul istoriei civilizației de eliminare a corpului ca izvor al tuturor nenorocirilor sau putem să vedem în ea împlinirea vechiului vis de reconstrucție a creației. Dacă nu se găsește un nou punct de ieșire, atunci conflictul dintre suflet și trup riscă să devină mortal. În acest capitol dorim aruncăm o privire critică asupra istoriei vechi a «primatului spiritual», cu câteva staționări importante în acele halte ale istoriei trupului subestimat, în care vom problematiza acele întruchipări de odinioară ale vieții trăite.

### 1. Platon și moartea trupului

În limba greacă cuvântul *soma* a evoluat în primul rând astfel încât omul experimentează corpul său ca pe ceva străin

<sup>4</sup> D. Kamper /Chr. Wulf, *op. cit.*, p. 16.

<sup>5</sup> M. Tibon-Cornillot, *Die transfigurativen Körper. Zur Verflechtung von Techniken und Mythen*, în D. Kamper / Chr. Wulf, *op. cit.*, p. 145 ș. u.; J. Baudrillard, *Vom zeremoniellen zum geklonten Körper: Der Einbruch des Obszönen*, *op. cit.*, 350 ș. u.

lui.<sup>6</sup> La Homer acest cuvânt încă desemnează cadavrul. Soma, trupul este ceea ce la moarte rămâne mort și lipsit de viață. Din secolul al V-lea au fost desemnate prin același cuvânt și alte lucruri lipsite de viață. Pe o altă linie a evoluției lingvistice, soma, a căpătat semnificația de «sine» și a înlocuit pronumele reflexiv. La Euripide și chiar la Pavel, soma apare cu această semnificație. Ceea ce apare când omul se confruntă cu sine însuși, se face pe sine însuși obiect: acesta este soma, sine său, trupul său. În acel loc însă experimentează el cu certitudine această auto-diferență reflexivă și corporalitatea sa? El o experiază în conștiința mortalității sale, căci având în vedere moartea sa observă mortalitatea inevitabilă a trupului său..

Platon a prezentat aceasta având în vedere nemurirea sufletului. Moartea este «despărțire sufletului de trup».<sup>7</sup> Dacă trupul este ceea ce trebuie să moară, atunci omul percepe moartea prin simțurile sale trupești. Ceea ce prin om transcende moartea, este sufletul și de aceea omul nu-l poate sesiza prin simțurile sale trupești, ci numai prin mijlocita conștiință de sine: «Când cercetează lucrurile nemijlocit prin sine însuși sufletul ia calea către lumea unde tot ce este, este pur, extern, nemuritor, fără schimbare. Și, fiind tot astfel și natura sa, se duce în această lume ori de câte ori rămâne în de sine însuși, ori de câte ori îi este cu puțință, și atunci rătăcirea lui ia sfârșit și el rămâne acolo...».<sup>8</sup>

Această nemijlocită și dumnezeiască conștiință de sine a sufletului este legată în viață cu o meditatio mortis a trupului: «Să ne închipuim un suflet care se desparte de trupul său în stare de puritate, ca unul care de-a lungul vieții nu s-a însoțit cu el de bună voia sa, ci, dimpotrivă, fugind de el, s-a adunat el însuși în el însuși, făcându-și din aceasta un exercițiu neîntrerupt, făcând adică, în sensul cel mai drept, filozofic, adică, de fapt, deprinzându-se stăruitor să se despartă cu ușurință de viață, căci oare nu aceasta e filosofia, o strălucitoare pregătire pentru

<sup>6</sup> E. Schweitzer, *Art. soma*, ThWNT VII, p. 1024 ș. u.

<sup>7</sup> Platon, *Phaidon* 64 c., trad. rom. Petru Creția, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 60.

<sup>8</sup> ibidem, 79 d., ed. rom., p.84.

moarte? (...) Iar dacă starea lui, murind, este aceasta, atunci el se duce către ceea ce îi seamănă, spre nevăzut, spre ceea ce este divin și e nemuritor și înțelept, spre locul unde, scăpat de rătăcire, de nesăbuite și de spaime, de sălbaticie iubiri, de toate relele vieții omenești, îl așteaptă, la capătul drumului său, fericirea”.<sup>9</sup>

Nemijlocita conștiință a nemuririi sufletului este nimic altceva decât reversul anticipării constante, spirituale a morții, definitivei despărțiri a sufletului de trup. Această despărțire se petrece deja în viață, dacă sufletul nu se risipește, ci rămâne adunat (concentrat) în sine, fugind de trup, cu nevoile și durerile sale, așezat suveran în raport cu sine însuși. Moartea desparte ceea ce este muritor de ceea ce este nemuritor, trupul și sufletul omului. Deoarece lui Dumnezeu îi corespunde ceea ce este nemuritor, nu ceea ce este muritor, și îi este asemenea, atunci viața proprie a omului nu stă în trup, ci în suflet. Dacă omul se identifică pe sine sufletește, nu trupește, atunci el se găsește pe sine însuși nemuritor și imun în fața morții.

Această teorie antropologică a «nemuririi sufletului» nu este o învățătură despre veșnica «viață de după moarte», ci una despre identitatea omenească dincolo de viață și moarte. Ceea ce odată cu moartea trupului nu poate să moară, aceasta, n-a trăit în viața trupului. Sufletul este nemuritor pentru că el nu a trăit niciodată fizic, trupește. Ceea ce nu s-a născut, nu poate nici să moară. Astfel, nu viața trăită o omului, ci viața netrăită a omului este nemuritoare și «ex – teritorială» morții. Ea are în jurul său «cercul protector al încă – neviului (trăitului)» (Noch-Nicht-Lebendigen).<sup>10</sup> Sufletul poate să depășească cercul protector al vieții nevii (netrăite), trupești și senzoriale, dacă a devenit conștient sieși în meditatio mortis a mortalității trupului. Atunci el trebuie să se «purifice», «să rămână concentrat (adunat) în sine» și «să nu aibă nimic de-a face cu trupul». Sufletul trebuie să se rețină (tăinuiească) de viața trupului, care duce la moarte.

<sup>9</sup> ibidem, 80 e - 81 a., p. 86

<sup>10</sup> E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1959, p. 1385 ș. u.: *Der Augenblick als Nicht-Da-Sein, Exterritorialität zum Tod*. Vezi critica lui J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, op. cit., p. 326: *Exterritorialität zum Tod und Auferstehung der Toten*.

Platonica meditatio mortis pune în valoare primatul sufletului. Atitudinea și comportamentul în față vieții întemeiat pe ea a fost format în filozofia stoică a vieții: pace (calm, liniște) în fericire și suferință, în sănătate și boală, în viață și moarte. În lipsa de pasiune a sufletului (apatheia) stă puterea (forța neclintirii) imperturbabilității (ataraxia). Meditatio mortis scoate în evidență minoratul, neînsemnătatea, micimea trupului. Ea retrage vieții trupești interesul vital și degradează trupul la un neutru acoperământ (veșmânt, mască) a sufletului. Meditatio mortis de-spiritualizează în acest timp sufletul la un rest material, pământesc, pe care este rușinos, penibil să-l porți. Dacă moartea trupului este sărbătoarea libertății pentru suflet, așa cum arată Platon la moartea lui Socrate, atunci nu se poate dori pentru trup decât moartea. Din cauza acestei distanțări, degradări și de-spiritualizări a trupului, este greu de armonizat ideea «nemuriri sufletului» cu credințele biblice creaționiste, deși teologia eclezială a preluat deja de timpuriu această idee și, în parte, o susține până astăzi.

## 2. Descartes și omul (trupul) mașină

Dualismul antropologic trup – suflet se află la Platon în cadrul dualismului ontologic al ființei eterne (Sein) și al ființei efemere (Seiende). Omul reflectă ca un microcosmos raporturile macrocosmosului și participă la ele. De aceea Platon vorbește despre suflet ca despre o substanță superioară, nemuritoare. Cu Descartes ajungem într-o altă lume, cu toate că modelul de bază al gândirii se menține. Descartes nu mai înțelege sufletul în cadrele tradiției creștine augustinene ca o substanță superioară, ci ca adevăratul subiect al corpului omenesc precum lucrurile în lume.<sup>11</sup> El convertește vechiul dualism trup-suflet în dihotomia modernă subiect-obiect.

---

<sup>11</sup> R. Descartes, *Meditationen*, Ph B 21. Dedicția: „Am fost întotdeauna de părere că cele două întrebări, cea despre Dumnezeu și cea despre suflet, sunt dintre cele mai importante dintre acelea care sunt mai bine de analizat cu ajutorul filozofiei decât al teologiei”. „Dumnezeu și sufletul” reprezintă cele două focare ale elipsei teologice a lui Augustin. Astfel este retrasă tema paulinică „Dumnezeu și trupul” (2 Cor. 6) din centrul teologiei.

Dacă subiectul uman devine cert sinelui propriu prin cugetare (gândire) și nu prin reprezentări senzoriale în domeniul lucrurilor obiective, a căror caracteristică esențială în raport cu subiectul cugetător nu este nimic altceva decât o întindere corporală:

„Și cu toate că, poate (ori mai degrabă, după ce voi spune în curând, sigur), am un corp, care mi-e foarte strâns legat-fiindcă pe de o parte am o idee limpede și distinctă a mea însumi ca ființă cugetătoare doar, neîntinsă, iar pe de altă parte o idee distinctă a corpului ca lucru întins doar, necugetător, e sigur că sunt deosebit cu adevărat de corpul meu și că pot exista fără el”<sup>12</sup>

Asemenea unui lucru negânditor, doar un obiect, trupul este privit (extins), precum o mașină complexă, chiar ca un ceas, cea mai complexă și mai minunată mașinărie:

„Iar după cum un ornic, alcătuit din roțițe și greutate, nu se supune mai puțin hotărât tuturor legilor naturii, atunci când e prost făcut și nu arată cum trebuie orele, pe cât se spune atunci când înfăptuiește, în toate privințele gândul meșteșugarului: tot așa, dacă iau în cercetare corpul omenesc – în măsura în care e un anumit mecanism într-astfel alcătuit și potrivit din oase, nervi, mușchi, vine, sânge și piele, încât, chiar dacă n-ar exista nici un spirit în el, ar avea încă aceleași mișcări care izvorăsc acum în el nu sub porunca voinței, prin urmare nu prin spirit.”<sup>13</sup>

Ceea ce unește sufletul gânditor, însă neîntins cu trupul întins dar necugetător, este pentru Descartes o «combinație (complexio) a tot ceea ce Dumnezeu mi-a dorit».

„Natura mai arată, prin aceste simțiri de durere, foame, sete ș.a.m.d, că eu nu sunt doar de față, prin raport la corpul meu precum e corăbierul în corabie, ci îi sunt legat în chip cât se poate de strâns și ca și cum am fi confundați, astfel încât alcătuiesc un singur lucru împreună cu el.”<sup>14</sup>

Deoarece Descartes concepe spiritul cugetător fără întindere, poate să-l gândească în acea «îmbinare» (combinație)

<sup>12</sup> Descartes, *Meditația 6*, 17, trad. rom. Constantin Noica, Humanitas, 1992, p. 292-293.

<sup>13</sup> Ibidem, *Meditația 6*, 33, p. 297.

<sup>14</sup> Ibidem, *Meditația 6*, 26, p. 294.

care reprezintă omul întreg, ca prezent în toate organele întinse ale corpului. Cu toate acestea el atribuie creierului și glandei pineale din creier, «în care se spune că sălășluiește simțul comun», o funcție de mijlocire între spirit și trup.<sup>15</sup> Raportul subiectului spiritual cugetător ne-întins) cu corpul său obiectivat necugetător, întins este descris de către Descartes ca un raport unilateral de suveranitate (autoritate) și proprietate: eu sunt subiect cugetător și eu am corpul meu. Eul stă față în față cu corpul său ca proprietate a sa, poruncindu-i și folosindu-l. Însă dacă sufletul și trupul sunt definite unul împotriva celuilalt prin reciproce delimitări: cugetător-necugetător, întins-neîntins, atunci devine imposibil de gândit îmbinarea sufletului cu trupul.<sup>16</sup> Cum poate un suflet nextensiv să exercite influențe asupra unui trup extins? Cum poate un obiect necugetător să influențeze un subiect cugetător? Poate să locuiască un suflet caracterizat ca nespațial într-un trup determinat spațial? Dacă extinderea (dilatarea, răspândirea) devine unicul indiciu al trupului, atunci devin în mod evident toate celelalte reprezentări senzoriale precum mirosul, culoarea, gustul, sunetul, secundare, adică devin impresii subiective ale obiectelor. Cum sunt socotite atunci reprezentările senzoriale ale propriului corp? Dacă subiectivitatea umană este localizată în gândirea neîntinsă, atunci trupul omenesc ajunge în lumea obiectivă a mașinilor și automatelor.

Legătura sa cu un eu concret, cugetător este cu totul întâmplătoare și neesențială pentru acesta. Eu-l cugetător «poate să existe și fără el» a spus Descartes și s-a gândit desigur la veșnicie. Atunci el poate coexista pe pământ cu părți ale corpului care în principiu sunt schimbabile. Această obiectivare a trupului este consecința identificării omului cu subiectul cugetător (ego cogitans). Această formă de spiritualizare a omului are loc pe seama excomunicării (exilării) trupului într-un deșert spiritual.

---

<sup>15</sup> Ibidem, *Meditația* 6, 37, p. 298.

<sup>16</sup> K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie*, Berlin, 1948, p. 50 ș. u.; despre spațialitatea necesară în experiența fizică de sine a omului a se compara H. Plügge, *Der Mensch und sein Leib*, Tübingen, 1967, p. 1 ș. u.

### 3. Karl Barth și «trupul slujitor unui suflet domnitor»

Karl Barth pune problema antropologică a diferenței dintre trup și suflet nu precum Platon având în vedere moartea, și nici ca Descartes, focalizând pe conștiința de sine a subiectului cugetător, ci în contextul teologic al contemplării Omului Iisus Hristos și al experienței Duhului lui Dumnezeu.<sup>17</sup> Cu toate acestea, nici răspunsurile sale nu se abat de pe linia acelei tendințe de spiritualizare și instrumentalizare a civilizației occidentale și modifică răspunsurile lui Platon și Descartes în mod nesemnificativ. În teza principală a capitolului său «Omul ca suflet și trup» se afirmă: «Prin Duhul lui Dumnezeu omul este subiectul, forma și viața unui organism material, sufletul trupului său – amândouă concomitent și pe deplin: într-o diversitate ireductibilă, într-o unitate inseparabilă și într-o ordine indestructibilă».<sup>18</sup> Această propoziție-cheie identifică omul ca «suflet al trupului său»; iar aici avem o traducere literară a definiției aristotelic-tomiste: anima forma corporis. Barth menține astfel primatul platonician al sufletului și preia raportul cartezian al sufletului ca proprietar al trupului (trupul, proprietate a sufletului). Sufletul și trupul formează o unitate ordonată (ierarhizată). Unitatea acestei ordini este supra- și subordonarea: sufletul «guvernează», trupul «slujește».<sup>19</sup> Sufletul «merge înainte», «trupul îi urmează».<sup>20</sup> Sufletul este «sus», trupul este «jos».<sup>21</sup> Sufletul este «primul», trupul «al doilea».<sup>22</sup> Sufletul este «cel care domină», trupul «cel dominat».<sup>23</sup>

Prin Duhul lui Dumnezeu este fixată aceasta «ordine indestructibilă», deci Duhul este după Barth, nimic altceva decât realitatea subiectivă a suveranității divine. Duhul este «principiul care face pe om subiect».<sup>24</sup> Astfel, raportul sufletului

<sup>17</sup> Mă refer aici exclusiv la K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/2 paragraf 46: *Der Mensch als Seele und Leib*; referitor la antropologia teologică a lui Barth a se vedea și K. Stock, *Anthropologie der Verheissung. Karl Barths Lehre vom Menschen als dogmatisches Problem*, München, 1980.

<sup>18</sup> *Kirchliche Dogmatik* III/2, p. 391.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 509.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 502.

<sup>21</sup> Ibidem, p. 400.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 410.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 391, 400, 503.

cu trupul determinat de către Duh corespunde raportului suveranității lui Dumnezeu vizavi de lume. În domnia sa peste trupul său, sufletul ia parte în mod mijlocit la domnia lui Dumnezeu peste lumea sa. Barth caracterizează această ordine a stăpânirii sufletului peste trup ca «indestructibilă». Trupul ajunge la rândul său prin subordonarea sa slujitoare în fața sufletului guvernator într-o mijlocită corespondență cu suveranitatea divină în primul său adevăr.<sup>25</sup>

Asta înseamnă pentru trupul omului:

«Același domeniu este văzut de suflet ca dominium în care omul trebuie să guverneze, este privit de către trup ca dominium, în care el trebuie să se supună și să slujească. Ca trup, el nu dispune de sine însuși, ci stă la propria sa dispoziție, nu el se întrebuințează, ci este de sine însuși întrebuințat. Ca trup, el nu iese în afară de sine însuși, ci ca un suflet în mod nemijlocit este la (în) Duh și deci la Dumnezeu. Ca trup el nu poate să premeargă, ci numai să urmărească (urmeze)».<sup>26</sup>

Ceea ce Barth explică ca raport ierarhic între suflet și trup prin noțiuni platonice, descrie apoi cu noțiunile filozofiei carteziene a subiectivității:

«Omul este identic cu trupul numai întrucât el îi este suflet. În timp ce el gândește și voiește, adică în vreme ce el împlinește actul de viață (umană) ca dominium al său, el dispune de trupul său, îl întrebuințează, iese în afară de el ca înainte (pre)mergător ... Sufletul său este libertatea sa vizavi de trupul său și, prin urmare, în raport cu sine însuși. În timp ce se preocupă de această libertate, în timp ce gândind și voind să fie propriul său domn și stăpân, el este sufletul spiritual. Deci pentru astfel efectiv, îi este dat de Duhul lui Dumnezeu și este prin Duhul animat, să fie o ființă vie».<sup>27</sup>

Barth determină aici «actul vital uman» numai ca gândire și voință, așa cum a făcut-o deja Toma de Aquino.<sup>28</sup> El determină ființa umană ca ființă suverană în dominium-ul

---

<sup>25</sup> Ibidem, p. 437.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 505.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 511.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 505.



propriei vieți. A se stăpâni pe sine însuși, a se guverna pe sine însuși, a se întrebuința pe sine însuși, a se concentra în sine însuși și a se lămuri pe sine însuși, reprezintă ceea ce este cu adevărat omenescul, pentru că acesta este corespondentul divin al omului. Modelul secular pentru suveranitatea sufletului asupra trupului neconținut disponibil este evident «monarhia harului lui Dumnezeu», căci Barth nu pomeneste nicăieri dreptul la împotrivire (rezistență) din partea trupului abuzat și nici de dreptul simțurilor de a participa la deciziile sufletului rațional și, nu în ultimul rând, de râvnitul consens al trupului cu sufletul său stăpânitor.<sup>29</sup> Libertatea sufletului este unilateral determinată ca suveranitate și aplicată (procurată) individual, astfel încât fiecare este «propriul său domn și stăpân» și prin acesta este nemijlocit, în duh, și prin urmare, la Dumnezeu”.<sup>30</sup>

Omul este chipul lui Dumnezeu, Domnul său, prin faptul că își aparține sieși, se stăpânește pe sine și dispune de sine însuși. Prin auto-stăpânire, omul corespunde Stăpânului său divin, căci, ca o ființă care poate să-și slujească, este luată în

<sup>29</sup> Vezi capitolul IX, paragraf 5.

<sup>30</sup> Așa precum spune Barth, modelul teologic este în chip firesc Omul Iisus Hristos: „Ceea ce sare în ochi în acest caz e faptul că unitatea și totalitatea acestei vieți omenești se dezvoltă din sine însuși, structurându-se și determinându-se, din interior spre exterior, și că este în mod necesar și neconținut sens, rost. Orice întrepătrundere, între suflet și trup, între cuvânt și faptă, în cazul lui Iisus, nu este haotică ci cosmică, adică o totalitate formată și ordonată. De obicei este vorba despre un sus și un jos, un primul și un al doilea, un stăpânitor și un stăpânit, însă Omul Iisus este amândouă: nu numai ceva superior, prim și suveran și nici ceva de genul ca și cum inferiorul, secundul și supusul ar fi numai exterior și în sine întâmplător. Aceasta ar însemna iarăși separare care tocmai că nu are loc în El. El este însă și inferior, secund, supus. El nu este numai sufletul său, El este, de asemenea și trupul său. El este chiar amândouă, suflet și trup, într-o unire, configurată, concretă și deplină. În concluzie, El este rânduială, iar nu neorânduială. Iar în cazul lui, lucrurile nu se petrec ca și cum ordinea ar fi întâmplătoare, stabilită din afară, ci El este de la sine însuși în ordine. El însuși este de la sine însuși, în același timp, sus și jos, primul și secundul, stăpânind și stăpânit (p. 339). Este însă această „suveranitate lăuntrică” (p. 400), autodeterminarea, trăsătura prevalentă a Omului Iisus? Se îngăduie astfel tâlcuită lupta din grădina Ghetsimani? Am impresia că în acest loc, Barth urmează hristologia lui Schleiermacher, preluând de la acesta teza despre „conștiința dumnezeiască neconținut dominantă” a lui Iisus.

considerație de către Dumnezeu. Suveranitatea sufletului asupra trupului său este o expresie, iar auto-stăpânirea omului este o pildă sau parabolă a suveranității divine. În concluzie asta nu înseamnă nimic altceva decât că omul stăpânind peste sine însuși, dispunând de sine însuși, pentru că ascultă de sine însuși, este imagine (copie) și parabolă (tip) al Domnului Dumnezeu.<sup>31</sup>

Această subordonare a trupului sub guvernarea sufletului fără efect reciproc trebuie să corespundă de asemenea raportului dintre bărbat și femeie:

«Omul ca suflet premergător trupului său următor este însă parabola a ceea ce în Scriptură prin raportul dintre bărbat și femeie este descris ca asemănare iconică cu Dumnezeu, în primul rând în această dualitate a ființei umane împlinite, în măsura în care în această împlinire guvernarea și slujirea sunt diferite ca lucrare a omului întreg și se îmbină complet.»<sup>32</sup>

Teologia lui Karl Barth este în acest loc o învățătură teologică a suveranității: ordinea intra-trinitară a Tatălui stăpânitor și al Fiului ascultător, corespunde ordinii extra-trinitare a stăpânirii lui Dumnezeu asupra lumii.

Acestei ordini îi corespunde raportului dintre cer și pământ în cosmologie<sup>33</sup>, raportului sufletului cu trupul în psihologie și raportului dintre bărbat și femeie în antropologie, dacă e să nominalizăm numai raporturile de corespondență din învățătura despre creație. Barth urmează în prezentarea acestor structuri ierarhice analoage metafizicilor antice, în special pe Aristotel, care întrebuintează aceiași schemă dualistă: «cer și pământ», «suflet și trup»; «bărbat și femeie». Ei fac acest lucru pentru a menține corespondențele armonice ale logosului în cosmos. Cele

<sup>31</sup> Ibidem, p. 509.

<sup>32</sup> Nu este acesta „omul absolut” al iluminismului, criticat de către Barth, pe care el însuși l-a caracterizat așa de exact? A se vedea *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Geschichte*, Zürich, 1947, p. 16 ș. u.: *Der Mensch im 18. Jahrhundert*.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 513. A se vedea dezvoltarea ulterioară în KD III/4 paragraf 54, 1: *Mann und Frau*, p. 190 ș. u. Și aici Barth folosește ordinea ierarhică noțională: „A merge înaintea lui B, B sosește în urma lui A. Ordinea înseamnă urmare, succesiune. Ordinea înseamnă organizare și reorganizare, supraordonare și subordonare”, p. 189.

mai noi evoluții ale cosmologiei, psihologiei și antropologiei au abandonat demult însă aceste vechi raporturi de corespondență. Nu este deloc de dorit să ne întoarcem la ele. Îmbinările elementelor pe linia «superiorității»: cer- suflet-bărbat provoacă deja remarci ironice, însă cu atât mai mult sunt de criticat cele de pe linia «inferioară»: pământ-trup-femeie. O astfel de lume ordonată sexist nu poate fi o lume pașnică.

## § 2. Trupul însuflețit

În istoriile civilizației, reprezentările eu-lui omenesc are cunoscut uimitoare schimbări: atâta timp cât vivacitatea omului a fost văzută în respirație și expirație, el a fost localizat în diafragmă. În ritmul respirației, omul este viu și odată cu ultima sa suflare «se desparte de viață». Mai târziu, vivacitatea umană a fost focalizată în afectele sale generale, în credința inimii și iubirea sinceră, cordială, centru vieții fiind localizat în inima omului. Dacă inima își încetează bătaia ritmică, atunci omul e mort. Atunci omul este văzut ca subiect al rațiunii și voinței. Lumea reprezentărilor ego-ului a migrat mai departe și acesta a fost colonizat în creierul uman, adesea între cei doi ochi. «Moartea cerebrală» trece astăzi semnul real al morții omului.

Prin această mutație a ego-ului către locații superioare, centrarea eu-lui s-a schimbat de la mijlocul corpului la cap. Când organul respirator nu mai este apreciat ca organ uman reprezentativ, ci creierul atunci nici comunitatea umană a celor ce respiră cu mediul său natural, ci voința și gândirea sa, stăpânitoare peste trupul și peste lume, este explicată (calificată) drept «actul uman vital». Pe de o parte avem de-a face cu un «primat al spiritului», iar pe de cealaltă parte, cu o corespunzătoare spiritualizare (de-materializare) a civilizației «tehnico-științifice».

### 1. Gândirea vechi-testamentară despre trup

Antropologiile biblice ale Vechiului și Noului Testament provin din timpurile culturale arhaice și, în parte, din alte spații culturale. Dacă ele sunt prezente împreună cu vestirea biblică în

timpul și în spațiul nostru cultural, atunci se află în actualitate nu numai distanțarea lor temporală, contrastul cultural, ci și un potențial critic spre depășirea unilateralităților culturii noastre.

Diferențierea fundamentală dintre suflet și trup este străină tradițiilor vechi- testamentare, deoarece acestora le este necunoscută diferența dintre ființa nemuritoare (Sein) și ființa muritoare (Seienden).<sup>34</sup>

În aceste tradiții biblice, se experiază pe sine, mai degrabă într-o anumită istorie determinată, particulară, a lui Dumnezeu.

Această istorie este, în sens restrâns, istoria chemării, a eliberării, a legământului și a făgăduinței. Într-un orizont extins, ea este o istorie a creației și a salvării (mântuirii) lumii. În această istorie a lui Dumnezeu, omul apare întotdeauna drept (ca) un întreg. «Sufletul» și «trupul» nu sunt analizate ca părți componente ale omului. Potrivit referatului biblic al facerii omului în varianta iahvistă, când Dumnezeu e insuflat bucății de pământ suflarea Sa, «așa a ajuns omul suflet viu».

«El nu are suflet, ci este «suflet viu». Dacă omul moare, atunci poate să plângă cu psalmistul: «Sunt mâhnit (amenințat) de moarte, căci sunt carne (trup muritor)». «El nu are trup (carne), suflet, spirit, ci este trup (carne)».<sup>35</sup> Niciodată nu sunt folosite trup, suflet, spirit ca noțiuni antropologice paralele, alăturate și nici nu sunt numite pentru completări reciproce. Este evident faptul că omul se surprinde (percepe) și se concretizează (întruchipează) pe diverse căi, în diferite modalități, în diferite relații.»

Omul nu vede nici în Dumnezeu săv vreo posibilitate de a se retrage într-o substanță sufletească (spirituală) nemuritoare pentru a depăși fericirea și suferința, viața și moartea trupului său. De la Dumnezeu său, omul nu poate apărea decât ca un întreg (unitar), precum mărturisește Sch mah Israel: «Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din toate puterile tale» (Deut. 6, 5). Gândirea ebraică nu

---

<sup>34</sup> H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Munchen, 1973; K. A. Bauer, *Leiblichkeit- das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus*, Gütersloh, 1971.

<sup>35</sup> Vezi M. Luther, WA 2, 415, 14: „Caro est, non carne habet”. „Suflet” și „trup” se referă constant la *totus homo* în diferitele lui aspecte.

întreabă de ființă și de părțile componente ale unui lucru, ci despre devenirea și activitatea lui. Astfel, omul se cunoaște pe sine însuși nu numai prin introspecție și reflexie, ci în experiențele și evenimentele din cadrul istoriei legământului și în făgăduințele Dumnezeului său. Orientarea teologică în afară (exterioară) se concretizează (întruchipează) în cuvânt (mărturie) numai în unitatea globală și nelimitată de acțiune a lui Dumnezeu.

Într-adevăr, omul nu are o substanță în sine, ci el este o istorie și de aceea antropologia Vechiului Testament se ocupă mai puțin, cu definițiile și mai mult cu narațiunile (povestirile). În aceste narațiuni omul nu este precizat prin noțiuni ci este prezentat în relațiile sale de viață.

Această generală stare de lucruri se reflectă în faptul surprinzător că așa-zisele «mișcări sufletești» (emoții) care sunt localizate în diferitele «părți ale trupului». Omul gândește cu tot trup său. Creierul și organele corpului se povățuiesc întreolaltă. «Lăuntrul» omului (quereb) este reprezentat prin organele interne, răunchii omului. Adesea rinichii apar ca loc al conștiinței (Ps. 7).

Dumnezeu încearcă inima și răunchii (rinichii) omului. (Ps. 7, 9). Ficatul poate fi numit ca organ al tristeții adânci, al amărăciunii (Ieremia 2, 11). În supărarea lui, omul devine «amar». Viața omului este respirația sa și, de asemenea, sângele său. Inima poate fi numită drept organ al voinței și al dorinței (poftei). Simțămintele, gânduri, intenții și hotărâri (decizii), sunt numite aici cu o întreagă suită a organelor reprezentative ale corpului omenesc. Asta înseamnă că, potrivit acestei antropologii, suflet și trup, centrarea anterioară și orizontul extern, sunt privite în contextul bilateral și al întrepătrunderii reciproce. O reducere a «actului omenesc de viață» la «gândire» și «voință» și localizarea sa în suflet sau în creier, sunt necunoscute în această tradiție. Nu există un «primat al sufletului». O ierarhie internă conform căreia sufletul ar fi superior, iar trupul inferior, sufletul ar fi stăpânitor, iar trupul slujitor, este străină.

Reprezentarea unui raport comun partenerial al influențelor reciproce redă mai bine antropologia biblică: «Un

legământ de taină am făcut cu ochii mei» (Iov. 31, 1), deoarece Israel experimentează pe Dumnezeu său în legământ, și-a prezentat corespondențele sale cu Dumnezeu său în relațiile sale cu Dumnezeu prin intermediul legământului. Unitatea dintre suflet și trup, dintre lăuntru și afară (interior și exterior), dintre centru și periferia omului pot fi înțelese în formele legământului comuniunii, acțiunilor și efectelor reciproce, companiei (asistenței) reciproce, considerației, uniunii, consensului și prieteniei (armoniei).

## 2. Configurația perihoretică a trupului și a sufletului

Spre deosebire de Karl Barth, noi am plecat de la faptul că unitatea Treimii nu se află în primul rând în subiectivitatea și suveranitatea stăpânirii sale, ci mai degrabă în comuniune unică în felul ei, deplină și perihoretică, a Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt.<sup>36</sup>

Noi urmăm teologia ioaneică și ne asumăm ca model al tuturor raporturilor corespunzătoare lui Dumnezeu în creație și mântuire perihoreza reciprocă a Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt (In. 17, 21). Astfel, noi nu admitem că «în Dumnezeu însuși, trebuie să existe un superior și un inferior, un prius și un posterius, o premergere și o urmare». Noi nu vedem unitatea Treimii nici în faptul că Dumnezeu ar fi «în Sine Însuși ca Unul Căruia i se dă ascultare și Un Altul, Care ascultă».<sup>37</sup> Noi plecăm de la o unitate intra-trinitară a dumnezeieștii iubiri, în care această structură poruncă-ascultare a stăpânirii lui Dumnezeu, este într-adevăr, o posibilitate, însă nu cea determinantă.

Prin urmare noi nu am înțeles raportul Dumnezeului trinitar cu creația sa nici ca unul unilateral de stăpânire, ci, având în vedere bogăția acestei iubiri externe, ca unul comunional, polifonic și, prin aceasta, reciproc. Înțelegerea «creației în Duhul lui Dumnezeu» plasează creația nu numai în fața lui Dumnezeu, ci o introduce în Dumnezeu, fără să facă din ea Dumnezeu. Prin puterile (energiile) creatoare și vivificatoare ale Duhului, Dumnezeu pătrunde, penetrează creația Sa. Întru

<sup>36</sup> Vezi J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München, 1980, p. 166 ș. u.

<sup>37</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV /1, p. 219.

sabatica sa odihă, El permite făpturilor Sale să se întrepătrundă. Din punct de vedere duhovnicesc – creațional, raportul lui Dumnezeu cu lumea este de privit ca unul de factură perihoretică.<sup>38</sup> În cele din urmă, noi am înțeles asemănarea iconică cu Dumnezeu a omului în contextul perihorezei dumnezeiești, ca pe un raport comunional al reciprocilor nevoi (necesități) și întrepătrunderi. Adevărata comunitate umană este determinată ca imago Trinitatis. De aceea noi vom lua în considerație raportul dintre suflet și trup, conștient și inconștient, intenționat și neintenționat, precum și diferențele antropologice fundamentale care pot fi întotdeauna determinate, ca pe un raport perihoretic al întrepătrunderilor reciproce și al unității diferențiate, care însă nu înregistrează structuri de autoritate unilaterale (dezechilibrate).

Noi nu plecăm de la vreun «primat al sufletului», însă nu ne asumăm nici vreun «primat al trupului», ci ne concentrăm atenția pe înfățișarea vieții trăite. Aceasta nu este localizată numai în conștiință ori în suflet ori în subiectivitatea rațiunii și a voinței, ci în întreg organismul omenesc, adică în acele forme (întruchipări) istorice pe care oamenii din trup și suflet le-au dezvoltat în mediul lor.

Întruchiparea omului se petrece în câmpul de forțe om-mediu.<sup>39</sup> Acest câmp prezintă o serie de dimensiuni distincte: natura, care se află atât în structurile genetice ale unui om, cât și în regiunea terestră natală a omului; societatea și cultura în care omul crește; istoria care impregnează originea sa și îi

<sup>38</sup> Vezi cap. IV paragraf 5.

<sup>39</sup> Aici preiau noțiuni din terapia gestaltistă, pentru că aceasta este foarte apropiată de înțelegerea mea perihoretică a relației între suflet și trup, fără ca prin aceasta să dogmatizez Gestalt-terapia. Vezi F. S. Perls /R.F. Hefferline /P. Goodman, *Gestalttherapie. Lebensfreude und Persönlichkeitsentfaltung*, Stuttgart, 1979; H. Petzold, *Die neuen Körpertherapien*, Stuttgart, 1980; A. Lowen, *Bioenergetik. Therapie der Seele durch Arbeit mit dem Körper*, Hamburg, 1980; J. O. Stevens, *Die Kunst der Wahrnehmung. Übungen der Gestalttherapie*, în D. Kamper /Chr. Wulf, *Die Wiederkehr des Körpers*, op. cit., p. 52-67. Eu folosesc teologic noțiunea de Gestalt în sensul lui D. Bonhoeffer, *Ethik*, München, p. 23 ș. u.: *Gleichgestaltung*, și A. A. van Ruler, *Droom en Gestalte*, Amsterdam, 1947; *Gestaltwerung Christi in der Welt*, Neukirchen, 1956.

condiționează viitorul; și domeniul transcendentului, reprezentat prin religie și sistemul valorilor. Influențelor acestor medii și propriile confruntări cu acestea dau forma chipului său. În măsura în care omul capătă formă, el câștigă individualitate și societate, deci forma (întruchiparea) îl unește cu mediul său într-o unitate de viață și îl deosebește, totodată, de acest mediu, în calitatea lui de ființă determinată. Întruchiparea este acea formă de schimb cu mediile, în care un om poate să fie identificat și cu care el poate să se identifice. Forma (întruchiparea) stabilește parțial, precum arată condițiile naturale, și este din punct de vedere istoric de o considerabilă plasticitate. Profesii, vârste și istorii de viață, toate arată contacte reciproce cu mediile diverse și, prin aceasta, limitele deschise ale formării concrete ale omului.

Formarea omului nu se dezvoltă numai în structurile externe, pomenite mai sus, ci și în structurile interne corespondente, care sunt descrise ca trup și suflet, conștient și inconștient, centru și periferie. De asemenea, omul primește forma sa în raport cu sine însuși și astfel este conturat chipul său. Ea se petrece la limita diferenței antropologice și este pecetluită neconținut de către această diferență de ambele părți, chiar și atunci când numai una din părți este conștientă și este dorită. Astfel se întrepătrund întotdeauna în întruchiparea vie a unui om, trupul și sufletul, conștient și inconștient, intenționat și neintenționat. Forma (întruchiparea) dobândită marchează în același timp, diferența și unitatea, deoarece ea formează schimbul și întrepătrunderea reciprocă. Având în vedere forma vie a omului, nu este posibilă să plecăm de la o guvernare unilaterală a sufletului asupra trupului slujitor. Dacă diferența antropologică este determinată, în primul rând, în autoguvernarea omului ca «suflet și trup», atunci trupul informează sufletul «său», la fel de puternic, precum sufletul trupul său. Trupul grăiește neconținut sufletului, precum și inconștientul influențează neconținut conștientul și ceea ce este neintenționat este neconținut prezent în toate actele de voință. Dacă se asumă un raport unilateral de guvernare (stăpânire) al sufletului vizavi de trupul său, atunci se restrânge înțelegerea trupului capacitatea sa dialogică amuțindu-l. Din această cauză



el reacționează prin încremenire și moarte pe dea-ntregul asemănător «tăcutei morți a naturii» în criza ecologică.

În forma vie, trupul și sufletul ajung la un acord temporal durabil, deoarece forma reprezintă, întotdeauna, în istoria omenească o unitate întreruptă, avariata, fragmentată. Trup și suflet, interior și exterior, au încheiat un legământ. Ele au găsit un anume echilibru. Pentru a privi acest echilibru din ambele părți, trebuie să se plece de la faptul că trupul omenesc ajunge la conștiința propriu-zisă de sine în sufletul său și că, de partea sa, conștiința de sine a sufletului acționează, prin experiențele și faptele sale (atitudinile), asupra trupului omenesc.

Nu pot fi împărțite aici primare principiale. Tema comună constantă este dezvoltarea formei (chipului). Conștiința sufletească (spirituală) acționează asupra trupului prin percepțiile și faptele sale. Astfel, îi vorbește ea trupului, însă și trupul are și el propria sa limbă și modalitate de comunicare corporală, prin care el îi vorbește conștiinței sufletești (spirituale). Trupul are propriile sale amintiri, care, adesea, sunt altfel decât amintirile conștiente ale sufletului. Trupul are propriile sale reacții involuntare, care de multe ori se abat de reacțiile conștiente ale omului și exprimă altceva. Limbajul corporal al unui individ uman este mai puțin polifonic și eficace în raport cu limbajul verbal, conștient. Diferența între limba verbală și cea corporală arată că forma (chipul, înfățișarea) vie a omului este de cele mai multe ori o formă echivocă, neclară. Acest lucru nu este valabil doar pentru forma omenească a anumitor persoane, ci și pentru forma organizațiilor omenești. Limba corporală a Bisericii, spre exemplu nu este întotdeauna în acord cu vestirea (propovăduirea) verbală a Bisericii, deoarece ori nu mai are în vedere valori, ori a ajuns la un nonsens în formă.

O dificilă problemă este centrarea persoanei umane în câmpul om – mediu și în câmpul trup – suflet. Se poate porni oare de la o structură a subiectivității, stabilă și de la sine înțeleasă, conform căreia omul în posesia rațiunii și a voinței este neconținut «domn în propria sa casă»? Este ori nu este în realitate sau numai per definitionem «sufletul guvernator al unui trup slujitor»? Dacă el este doar grație acestei definiții, atunci această definiție este idealul omului, un ideal în raport cu care omul real trebuie adesea să

eșueze. Să privim, prin raportare la aceasta, persoana omenească în forma sa vie și atunci ea poate fi socotită mai realist, cu centrările ei schimbătoare și de sine preschimbătoare. Atunci este pe deplin întemeiat și rezonabil să le vedem pe amândouă, centrări și des-centrări, recapitulate, rezumate într-un sine determinat și determinant, și soluționarea lor.

Centrările se petrec și pe baza anumitor interese și le reprezintă pe acestea. După ce încetează un anumit interes, atunci se relaxează de asemenea centrarea, iar structura de rațiune și voință care fusese întemeiată ca să satisfacă interesul, se desființează (desface) din nou. Asta nu înseamnă că aceste centrări interioare ale unui om ar fi doar de natură secundară sau chiar capricioase. Viața omenească este întotdeauna o viață interesată, asociativă, asumată și îndrăgită. De aceea nu există viață omenească fără centrări, însă acestea nu sunt fixe, rigide. Ele nu sunt aceleași, pretutindeni, în orice timp și pentru fiecare. Ele se află mai degrabă într-un anumit ritm de construcție și desființare. Ele nu reprezintă persoane abstracte, ci o istorie de viață, în acest sens, o persoană concretă.

Tocmai că centrările interioare reprezintă istoria vieții unei persoane concrete, este, totuși, prea puțin să le vedem în procesele «autorealizării» doar apariția și dispariția (viața și moartea): «să se amestece spontan în procesul de contact, să le admită în desfășurarea lor să le libereze din nou la saturație»<sup>40</sup>

Tocmai deoarece omul este o ființă plastică și centrările sale oscilează, el trebuie să se facă, pentru sine și pentru alții, cinstit, autentic, pozitiv. Omul este ființa care poate să promită. El nu poate și nu este, pentru sine însuși și pentru alții calculabil (evaluabil), așa cum se spune astăzi în jargonul controlorilor politici, însă el trebuie să încerce să facă limpede polivalența sa constitutivă. Aceasta se întâmplă în promisiune și în ținerea promisiunii, în fidelitate. În promisiune omul se decide, câștigă o formă determinată și se face abordabil. În fidelitate omul câștigă identitate sa în timp, în măsura în care el își amintește și acceptă să-și amintească și măsura în care rămâne fidel promisiunilor și al împlinirii acestora omul câștigă continuitatea

---

<sup>40</sup> H. P. Dreitzel, *op. cit.*, p. 55.

sa și, în primul rând, în această continuitate își găsește identitatea sa viabilă: dacă rămâne credincios făgăduințelor sale, atunci rămâne fidel lui însuși, dacă însă el își încalcă făgăduințele, el ajunge sieși infidel.

Dacă își ține făgăduințele, atunci câștigă încredere. Dacă le încalcă arunci, atunci el își pierde în fond propria sa identitate și nu se mai recunoaște pe sine însuși. Această identitate istorică a vieții este desemnată prin numele său. Conviețuirea socială constă într-o strânsă împletire între făgăduință și împlinire, între acorduri (convenții) și onestitate (încredere) și nu poate să existe fără aceste structuri ale încrederii. De asemenea, organizarea internă a unui om poate să fie apreciată ca o împletire între acordurile conștiente ale organelor sale și a mai degrabă instinctivelor lor consensuri (armonizări consensuale). Dacă omul este în acord cu sine însuși și asta înseamnă în acord cu necesitățile și puterile trupului său, atunci el are o identitate configurată și este vrednic de încredere. Dacă el este în dezacord cu sine, atunci nu este identic cu sine și distruge acordul său social. Devenirea omului este de urmărit, în interior și în exterior, ca un proces al seriozității (încrederii) și al fidelității. Acest punct de vedere nu lezează libertatea omului, căci făgăduința și încrederea sunt concretizări ale libertății sale. Ele presupun libertatea și o respectă neîncetat.

### 3. *Spirit/ duh și formă*

Prin Duhul său, Dumnezeu Creatorul cheamă făpturile sale în viață și tot în Duhul Său le apără și le regenerează. Această înțelegere cosmică a Duhului cuprinde și o înțelegere antropologică a Duhului în oameni. Aceasta din urmă nu poate să se realizeze fără acel orizont cosmic. Înțelegerea modernă a Duhului în oameni a devenit îngustă și unilaterală, când ea a pierdut din vedere contemplarea (prezența) a Duhului în natură și au prefăcut Duhul în acea forță care îl detașează pe oameni din natura înconjurătoare, scoțându-l în relief și ridicându-l deasupra ei. Înțelegerea modernă a spiritului în oameni a devenit în aceeași măsură îngustă și unilaterală, atunci când ea a abandonat contemplarea spiritului în trup și a văzut în spirit doar acea capacitate reflexivă prin care omul se raportează la sine

însuși și se poate detașa de trupul său. Pentru a reintegra spiritul în oameni, în cadrul naturii și în corporalitatea sa, trebuie să revenim la noțiunea cuprinzătoare a Duhului cosmic.

Am numit «spirit» formele de organizare și comunicare ale tuturor sistemelor deschise ale materiei și ale vieții<sup>41</sup>. De aici decurge faptul că conștiința omenească este spirit reflectat, contemplativ, adică o devenire conștientă a organizării trupului și a sufletului său și o devenire conștientă a comunicărilor organismului omenesc în societate și natură. Corporalitatea omului este pătrunsă de către duhul creator, o corporalitate vivificată și impregnată de viață: omul este un spirit-trup. Sufletul omului, simțirile sale, gândurile, intențiile și așa mai departe este pătruns de Duhul creator, sufletul vivificat (făcut viu) și pecetluit: omul este un spirit-suflet. Forma (înfățișarea) omului, trup și suflet devenite una, este o formă pecetluită de către Duhul creator: omul este o formă-suflet. Duhul activ (lucrător) în trup și suflet și în formele sale vii nu este numai duhul creator, ci totodată, Duh cosmic, deoarece trupul, sufletul și forma (înfățișarea) lor nu pot exista decât în schimbul natural și social cu celelalte ființe.

Toate aceste lucruri sunt valabile pentru oameni dar și pentru celelalte ființe, având în vedere Duhul creației, proniciei și creșterii. Teologic, Duhul acesta trebuie numit Duhul lui Dumnezeu și prezența lui Dumnezeu în făptura sa, însă, conform uzanțelor limbii biblice, nu este Duhul Sfânt. «Duhul Sfânt» este numit duhul mântuirii și al sfințirii, deci prezența mântuitoare și creativ-novatoare a lui Dumnezeu. El este Duhul lui Hristos și Duhul lui Dumnezeu, omul nou, care ia chip-formă (Filip. 2, 6) în credincioși și în comunitatea celor ce se iubesc. «Duhul Sfânt» nu îngrădește Duhul creației, ci îl preschimbă. Astfel, Duhul Sfânt îi cuprinde pe toți oamenii și incluzând simțămintele lor, trupul și sufletul, deopotrivă și rațiunea.

El reimpregnează, lasă pecetea pe întreaga înfățișare (formă) a omului, în măsura în care cei credincioși se «conformează» (Rom. 8, 29) lui Hristos, Întâiul Născut între mulți frați. El cuprinde întregul «trup al josniciei» ca să-l

---

<sup>41</sup> Vezi cap. I, 8 și cap. IV, paragraf 5.

«conformeze» (Rom. 8, 29) «trupului transfigurat (metamorfizat)» al lui Hristos cel Înviat, care a biruit moartea. Este prea îngust și prea unilateral, dacă s-ar dori să se prezinte modul de acțiune al Duhului Sfânt, nemijlocit, numai în sufletul rațional și asupra corporalității sale, numai în măsura în care Duhul conduce (guvernează) sufletul, iar acesta, la rândul lui, conduce trupul. Acolo unde Duhul Sfânt începe să «lucreze» (conceapă) copiii lui Dumnezeu, acolo el devine noua putere de concepție a întregii lui vieți. Nu doar limba sa verbală și rațională dă mărturie de prezența Sa, ci și limba comunicarea sa corporală irațională. Nu numai acțiunile sale intenționate și dorite arată puterea Sa eliberatoare, ci și acțiunile și reacțiunile sale inconștiente. «Mântuirea trupului» de moarte începe deja de aici prin eliberarea corporalității apăsate (inhibate) de frică prin eliberarea necesităților (dorințelor) sale îngrădite și a puterilor (energiilor) sale. Acest testimonium Spiritus Sancti internum acționează astfel că omul poate să predea Duhului Sfânt instinctul, impulsul și conducerea (inițiativa): Duhul este prezent și în simțămintele și în cele inconștiente și în lucrări (acte).

Corporalitatea lui Hristos cel prezent prin Duhul a fost accentuată categoric de către Pavel. Pomenind persecuțiile și suferințele pe care el le-a îndurat ca apostol al lui Hristos, Pavel spune: «Purtăm pururea în trupul nostru moartea Domnului Iisus, așa ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru» (2 Cor. 4, 10). Pavel scrie comunității grecești din Corint o teză complet străină de cultura lor grecească: «trupul este (aparține) pentru Domnul și Domnul (aparține) este pentru trup. (...) trupul vostru este templu al duhul Sfânt» (1 Cor. 6, 13; 19).

Conformația corporală a lui Hristos, configurația și locuirea trupească a Duhului Sfânt nu sunt «făcute» prin rațiunea și voința subiectului uman, ci sunt «încercate» prin predarea omului întreg lui Dumnezeu. Întruparea lui Hristos și sălășluirea Duhului sunt percepute mai degrabă de către alții decât de către omul însuși la care se referă, deoarece nu acesta «mărturisește», ci Dumnezeu îl face martor pentru alții.

#### 4. Duhul ca anticipare

Toate ființele, pe care le putem descrie ca «sisteme deschise» există într-o dinamică orientare către viitorul lor propriu. Acest viitor este spațiu de joc al posibilităților lor deschise, limitat prin trecutul și mediul lor. Mișcările lor, modalități de comportare au, astfel, un caracter anticipativ. Această structură structură anticipativă se dezvoltă în om pe mai departe. Când vorbim despre spiritul / duhul omului, atunci nu ne referim la subiectivitatea sa reflexivă și nici la identitate sa determinată, ci la structura anticipativă (profetică) a întregii sale existențe fizic – sufletească. Întotdeauna oamenii trăiesc orientați într-o direcție precisă, către ceva care la este în față, anticipativ. Astfel ei depășesc neconținut prezentul lor, se proiectează pe seama posibilităților deschise viitorului lor și ei înșiși se schimbă în decursul istoriei. E cert că omul poate să se privească ca un subiect al rațiunii și voinței și că poate să facă din sine însuși obiect al cunoștinței sale și al voinței, însă această subiectivitate și această obiectivitate sunt forme reflexive secundare în totalitate vieții sale trăite. Această totalitate se arată pe sine însăși în orientarea către un proiect al vieții sale. Ca întreg / totalitate, adunat în sine însuși și deschis, omul trăiește în proiectul viitorului său. «Acest întreg / totalitate este duhul / spiritul ca ființă în-dreptată (orientată) o omului»<sup>42</sup> (orientarea ființială a omului).

În mișcările, intențiile și speranțele sale, spiritul omului se arată pe sine ca duhul său de viață (vital). În orientarea sa vie se armonizează diferitele părți ale organismului său, cele trupești și cele sufletești. Omul se realizează pe sine prin orientarea sa. El este în măsura în care el devine. El poate fi înțeles, dacă este înțeles țelul său în viață, proiectul său. El este acea *intentio vitalis* care dă sens vieții sale. Dacă se persistă în abaterea de la el, atunci apar bolile de orientare. Fără orientare și fără viitor, omul este «împrăștiat», simțurile sale se dezintegrează și se desființează pe de-a-ntregul. Oamenii se oglindesc totdeauna în chipul lor de viață și în toată înfățișarea vieții lor, ceea ce caută și spre ce sunt orientați. Istoria vieții lor poartă amprenta așteptării lor (de viață).

---

<sup>42</sup> C. A. van Peursen, *Leib, Seele, Geist*, Gütersloh, 1959, p. 166.

Dacă așteptarea lor este zădărnicită, atunci este prejudiciată confirmarea lor în viață. Dacă speranța lor esențială de viață este înșelată, atunci apar dezbinările lor lăuntrice, care de cele mai multe ori se exprimă în bolile fizice / psihice.

Această orientare a vieții se arată, de asemenea, în structura gândirii omenești. Toate actele acestei gândiri referitoare la adevăr au o formă anticipativă. Dacă numim unul dintre aceste acte de gândire, «rațiunea», atunci găsim esența rațiunii umane într-un soi de putere (energie) de imaginație/fantezie productivă.<sup>43</sup> În imaginile căutării și pre-conceptelor (proponeri de proiect/concept), în anticipările și reprezentările condițiilor viitoare sunt cercetate și încercate posibilitățile. Pe măsura dorințelor și a temerilor pe care este întemeiată *intentio vitalis*, este atunci ales ceea ce va deveni și ceea ce nu trebuie să devină.

Aceste anticipări au loc nu numai în domeniile individuale, limitate, ci mult mai puternic în domeniul comunicării sociale. În acest domeniu sunt amintite, schițate/planificate și realizate proiectele comune. Orientările de viață individuale și proiectele particulare sunt în legătură cu cele sociale/comunitare și sunt condiționate de acestea. Atâta vreme cât oamenii vor putea să recunoască în dimensiune atemporală a viitorului spațiul de joc, deschis posibilităților lor, în fața lor, vom putea să înțelegem structura anticipativă a organismului său și a organizărilor sociale ca «spirit/duh». Se poate descrie ce se întâmplă atunci când spiritul se retrage și apar împrejurări nespirtuale, neduhovnicești: apar atunci încremeniri care pot duce la moartea individuală și colectivă.

### 5. Duhul/Spiritul ca (și) comunicare

Am caracterizat structura de anticipație a constitutiv umană ca spirit/duh, și de acum va trebui să înțelegem structura

<sup>43</sup> G. Picht, *Ist Humanökologie möglich?*, în C. Eisenbart (ed.), *Humanökologie und Frieden*, Stuttgart, 1979, p. 91 ș. u.; W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, 1983, p. 501 ș. u.; J. G. Droysen, *Historik* (1868), ed. R. Hübner, Darmstadt, 1960, p. 377: „Acolo unde însă spiritul omenesc o ia înaintea realității sau înaintea sa însuși, atunci este activă în el ideea de Dumnezeu”.

de comunicare, complementară acesteia, ca spirit/duh. Viața omenească este caracterizată prin comunicarea naturală și socială și există numai prin aceasta. Viața este relație, viața este schimb. «Noi trăim numai în schimb cu ceea ce noi nu suntem; primul exemplu dintre toate este aerul pe care-l respirăm».<sup>44</sup> Acest schimb creează comunitatea și este posibil numai în comunitate. Viața omenească este în mod necesar o viață comunitară, ea este comunicare în comuniune. Viața omenească este ceea ce se petrece între indivizi. Dacă vom izola viața omenească individuală de viața naturală și socială atunci o omorâm. Aceste corelații ale vieții nu sunt înțelese corect, dacă se pleacă de la conștiința individuală a duhului/spiritului și relațiile sociale sunt secundare. Vizavi de această neînțelegere (confuzie) individualistă a spiritului/duhului, trebuie să se afirme cu tărie: spiritul este ceea ce se întâmplă între oameni promovând viața (*lebenfördernd*).<sup>45</sup>

Acest lucru a fost exprimat cu o claritate aparte de către Friederich Hölderlin, chiar la începutul idealismului german: «Nu numai din sine însuși și nici din obiectele care-l înconjoară, omul poate să afle că, mai mult decât funcționarea unui mecanism, este un Duh, este un Dumnezeu în lume, însă într-o legătură mai vie, sublimă, măreață, mai presus de orice nevoie, în care El stă cu tot ceea ce îl înconjoară. Așadar, fiecare de-ar avea propriul său Dumnezeu, întrucât fiecare are propria sa sferă de acțiune și de viață, și numai în măsura în care ei acționează și suferă omenește, adică sublim, depășind nevoile, numai întrucât ei au o divinitate comunitară (socială, comună); și dacă există o sferă în care toți trăiesc împreună și în care ei se simt mai bine decât în relația necesară, atunci asta se întâmplă întrucât ei au o divinitate comună».<sup>46</sup>

Dumnezeu, Duhul, «divinitatea comună» care-i unește pe oameni, unul cu altul, într-o viață superioară și îi face din nou în această sferă comună indivizi deosebiți căci duhul este atât de

---

<sup>44</sup>R. zur Lippe, *op. cit.*, p. 31.

<sup>45</sup>Vezi J. V. Taylor, *The Go-between God. The Holy Spirit and the Christian Mission*, Londra, 1972.

<sup>46</sup>Fr. Hölderlin, *Über Religion*, Werke IV, Stuttgart, 1961, p. 278.



mult «Duhul comun», însuflețind viața comună și atât de mult el dă fiecărei persoane umane în parte forma (chipul) și dreptul specificității sale. Socializarea și individualizarea omului nu sunt antiteze, ci doar cele două părți ale procesului de viață diferențiator, pe care noi îl numim duh.

«Sfera comună» în care «divinitatea» comună», Duhul/Spiritul, este experiată, nu are nimic de-a face cu o autodizolvare mistică sau colectivă a persoanelor umane, ci este compusă din acorduri prin care oamenii, în primul rând, devin persoane. Nu reducerea la «cel mai mic numitor comun» creează comunitatea umană, ci construirea formelor mai complexe de organizare care permit și oferă persoanelor măsura cuvenită a libertății personale și de configurare a vieții. Pentru a înțelege acest lucru, este important, având în vedere structurile anticipative descris în prealabil, ca formele de comunicare să nu restrângă spațiile de joc ale anticipației. O societate omenească prin persoanele ei bogată spiritual și inventivă, creativă. Reducerea persoanelor la exemplare și «reprezentanți» ai comunității garantează cu adevărat reproducerea stabilă a acestei societăți, însă restrânge în viitorul acesteia posibilitățile ei de schimbare, devenind într-o perspectivă mai largă, autodestructivă. „Specia este conservatoare. Individul este locul schimbării”<sup>47</sup>. În proiectele de viață și în micro-istoriile vieții persoanelor individuale, societatea experimentează viitorul ei. Ea dezvoltă proiectul ei colectiv global de viitor din sumedenia de experiențe desprinse din proiectele individuale. Orice societate omenească spirituală se va dezvolta spre o democrație atât anticipativă, cât și participativă<sup>48</sup>. Astfel de forme sociale aparțin, în sensul propriu al cuvântului, viitorului.

## 6. Spiritul/ Duhul ca afirmare a vieții

Omenia vieții omenești atâră în mod evident și nemijlocit de acel interes al vieții pe care îl numim iubire. Numai o viață în deplină iubire este o viață omenească care merită să fie trăită, precum bine știe oricare dintre copii. Numai o viață iubitoare,

<sup>47</sup>R. zur Lippe, *op. cit.*, p. 36.

<sup>48</sup> Preiau aceste formulări de la A. Toffler, *Future Shock*, New York, 1970, p. 470; *The Eco-Spasm Report*, New York, 1975.

acceptată în iubire și consimțită este o viață omenească trăită cu adevărat, precum știe orice matur. Omul nu trăiește în propriu-zis în fața sa și în interiorul zilei. El este omenește viu în măsura în care consimte și afirmă viața și o însuflețește prin iubirea sa, așa cum acceptă viața sa proprie. În această pasionantă afirmare, omul se deschide cu toate simțurile sale pentru reușita și fericirea vieții, trăind sentimentul de plăcere și de bucurie a vieții. Însă cu cât iubește această viață necondiționat și mai pasionant (implicat), cu atât mai intens trăiește și durerile și suferințele din cadrul vieții. Grație iubirii, el devine capabil de dăruire și de implicare, totodată. Acest lucru este valabil pentru viață și pentru moarte: cu cât viața este trăită mai intens, mai viu, cu atât mai profund este experimentată și moartea. Numai o viață iubitoare se expune pe sine în fața ofenselor prin dezamăgire (eșec), rezistență, boală și moarte. Astfel că nu în fața vieții amorse ci mai întâi în viața iubită și iubitoare experimentează oamenii mortalitatea lor. Acesta este insolvabilul paradox al vieții omenești: cu cât cineva iubește mai mult, cu atât mai intens experimentează, deopotrivă, viața și moartea. Acesta este modul atât de diferențiat în care spiritul ca iubire este resimțit: fericire și durere, viață și moarte. Dacă, dimpotrivă, un om se reține pe sine de la această iubire de viață sau chiar o reprimă înăbușind-o, atunci el devine insensibil în fața fericirii și a durerii, iar viața și moartea îi devin indiferente. El devine atunci nemuritor, însă el nu a trăit cu adevărat niciodată. În fiecare act de afirmare a vieții, oamenii devin vii și muritori, în același timp.

Învățătura platoniciană despre nemurire stabilește în jurul sufletului, cum am arătat deja, un cerc de apărare în fața morții. Acesta este însă doar „cercul de apărare a ceea ce încă nu a survenit în viață” (Noch-Nicht-Lebendigen), deci nu viața trăită fizic, ci numai viața netrăită fizic devine inabordabilă pentru moartea fizică. Raportul dintre viață și moarte este descris în Noul Testament într-un mod total diferit, mai precis, în parabola bobului de grâu: „Dacă bobul de grâu care cade-n pământ nu moare, rămâne singur; dar dacă moare, aduce roadă multă” (Ioan 12, 24). Luca a spus același lucru despre suflet. „Cel care va căuta să-și salveze (câștige) sufletul, îl va pierde, îl va câștiga;

iar cel ce și-l va pierde, acela îl va câștiga” (Luca 17, 33). În fine, Pavel dă explicații lămuritoare: „Se seamănă întru stricăciune, înviază întru nestricăciune; se seamănă întru necinste, înviază întru slavă; se seamănă întru slăbiciune, înviază întru putere; se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc” (1 Cor. 15, 42-44)<sup>49</sup>. În această imagine, este vorba mai întâi de lipsa de roadă a vieții netrăite și, prin aceasta, ne-muritoare. Dacă bobul de grâu nu cade în pământ, adică dacă nu se pre-dă și nu moare, rămâne „singur”, rămâne neroditor, iar asta vrea să însemne că există o moarte înaintea vieții. Moartea aceasta este viața suspendată, netrăită, ne-rostită. Orice însingurare este moarte absurdă deoarece este lipsire de speranță. Dacă, dimpotrivă, viața este trăită fizic și rostită omenește pe pământ, atunci ea devine vulnerabilă și muritoare, însă ea aduce roade prin dăruire de sine. Moartea pe care o încearcă este una fertilă și, prin aceasta, plină de sens.

Misterul vieții omenești e lesne de-nțeles: cine dorește să-și conserve (mențină) viața sa, și pentru asta nu renunță la ea (se ține legat de ea) și o menține, acela o va pierde și o pierde deja pentru că devine incapabil să trăiască. Cine însă trăiește viața sa o rostuieste și o pre-dă, acela o va câștiga, și o și câștigă deja, pentru că devine viu. A conserva sau a menține viața înseamnă pentru om să retragă, să rămână adunat în sine sufletul din trup, să abată interesul său din viața trupească și, mai înainte de orice, să nu cuteze deloc să trăiască cu gândul implacabil la fatalitatea morții. Cine are astfel de rețineri și inhibiții, acela devine ne-muritor, însă rămâne mort. A preda viața înseamnă a ieși din sine însuși, a se expune, a se de-pune (rostui), a risca, a iubi. În această afirmare, viața devine la modul omenesc viață vie. Cine trăiește astfel, devine muritor, însă va muri în deplinătate de sens. Viața netrăită nu poate să moară. Dimpotrivă, totala afirmare (consimțire) a vieții trăite poate să moară.

Dacă experimentăm duhul vieții în această consimțire a fericirii și a durerii, a vieții și a morții, atunci există încă de aici o viață nemuritoare, eternă. Nu este viața inhibată, încrămențită, netrăită, ci, dimpotrivă, viața trăită deplin și necondiționat.

<sup>49</sup> Vezi S. Heine, *Leibhafter Glaube. Ein Beitrag zum Verständniss der theologischen Konzeption des Paulus*, Wien, 1976, p. 136 ș. u.

În Vechiul Testament, Duhul este înțeles ca putere dumnezeiască a vieții (de viață), ca Duh creator de viață. În Noul Testament se vorbește despre Duhul Sfânt ca despre „puterea învierii”. Acest Duh de viață făcător este experimentat (trăit, resimțit) în iubirea necondiționată. Pentru aceasta, iubirea necondiționată este echivalentă negreșit cu învierea morților. În Duhul învierii viața veșnică este experimentată în toiul vieții care duce la moarte: este vorba despre iubirea necondiționată. Există deci o viață veșnică înaintea morții.

O viață care este trăită în dumnezeiasca putere a învierii nu moare, ci se prefăce prin moarte în veșnica viață de după moarte, căci veșnica viață, descoperită în moartea și învierea lui Hristos, devine manifestă, activă, eficace, aici, în dăruirea iubirii (către ceilalți) și, dincolo, în învierea morților. Viața omenească și moartea omenească iau parte la dumnezeiasca viață și sunt ridicate înălțate la nivelul ei întru ea (Rom. 14, 7-9). Acolo unde dumnezeiescul Duh al învierii este viu întru noi și noi îl percepem consimțindu-i, acolo începe deja durata fără trecere, este trăită veșnicia într-o clipă. Viața omenească devine atunci atât de intens vie încât moartea dispare. Această experiență a vieții veșnice în Duhul învierii se răsfrânge în experiența vieții omenești în spiritul afirmării care duce la bucuria vieții și la durerea morții. În nădejdea învierii din moarte, omul poate trăi și poate muri deplin. În așteptarea transfigurării trupului, omul poate să ființeze fizic deplin. „Nu viața care se teme de moarte și care se apără pur și simplu de pustiire, ci viața care-l poartă și care-l ține întru ea, este viața spiritului”, a spus pe drept cuvânt Hegel<sup>50</sup>.

### **§ 3. Viața în sănătate și boală**

Acest capitol despre corporalitatea fizică, trupească a omului nu poate fi încheiat, fără să aruncăm o privire critică asupra înțelegerii valabile astăzi în legătură cu sănătatea și boala. Înțelegerea a ceea ce trece ca valabil, într-un timp anume

---

<sup>50</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, PhB 114, p. 29 f.

și într-o societate anume, pentru ceea ce este socotit „sănătos”, se schimbă considerabil în istoria culturilor. Această înțelegere oglindește sistemul de valori al societăților respective și slujește acomodării trupului omenesc la solicitările acestei societăți. Totuși, nu trebuie să se confunde aceste reprezentări în legătură cu sănătatea cu însuși faptul de a fi sănătos. Ele pot să înstrăineze trupurile omenești și să le îmbolnăvească. Reacțiile trupului omenesc la canonul „sănătății” impus lor sunt foarte sănătoase adesea chiar și atunci când trec ca „bolnave”. Din această cauză sănătatea nu poate fi măsurată doar în sistemul de valori al respectivei societăți, ci trebuie să fie luate în considerare, de asemenea, atât acordurile cât și dezacordurile înfățișării (configurației) fizice a omului la mediul său social.

„Sănătatea” este determinată pluridimensional deoarece noțiunea de sănătate trebuie să slujească vieții concrete a oamenilor. Această noțiune trebuie să fie determinată în decursul istoriei între persoană și societate, între societate și natură, între trecut și viitor, între imanență și transcendență.

Sigmund Freud și mulți alții au definit „sănătatea” ca pe o „capacitate de muncă și de plăcere”. Când omul este prejudiciat în ceea ce privește capacitatea sa de muncă și stânjenit în capacitatea sa de plăcere, atunci el trece drept bolnav. Când ambele capacități sunt refăcute, el poate fi eliberat ca „sănătos” de sub îngrijirile medicale. Această foarte concisă definiție, dar foarte frecvent folosită, corespunde exact societății industriale, care este orientată în valorile ei centrale spre producție și consum. Societățile preindustriale aveau, iar cele extra-europene mai au încă alte reprezentări ale „sănătății” și acest lucru este evident în perioada de răspândire a medicinei occidentale în societățile africane<sup>51</sup>.

Organizația internațională World Health a expus o definiție modernă mai amplă a sănătății. „Sănătatea este o situație de bunăstare deplină, fizică, spirituală și socială, iar nu doar absența bolilor și infirmităților”. Aceasta este o definiție maximală și ea prezintă „sănătatea” ca pe un ideal care, având în vedere „bunăstarea socială”, nu poate fi atins în nici un caz doar

<sup>51</sup> J. C. McGilvray, *The Quest for Health and Wholeness*, Tübingen, 1981.

de către persoanele individuale, ci cointerează societatea în care persoanele respective trăiesc.

Potrivit acestui ideal nu vom putea considera ca „sănătoși” decât puțini oameni, iar aceștia numai câteodată. Conform acestui ideal nu există societăți care să poată garanta membrilor săi o situație de bunăstare generală. Ca urmare a acestui ideal de „sănătate” cresc pretențiile indivizilor vizavi de sistemul de sănătate și întreținerea medicală excesivă a societății. Apar supra-aprecieri ale medicinei și o permanentă suprasolicitare a medicilor. „Sănătatea” ca ideal al funcționării nestingerite a organelor, al existenței lipsite de conflicte și al unei situații multilaterale de bunăstare este o utopie, dar nu o utopie omenească distinctă. Este vorba de o utopie a vieții fără suferință, a fericirii fără durere și a unei societăți fără conflicte. În fond este vechea utopie a vieții fără moarte, viața veșnică, căci numai așa ceva putea să fie gândit în mod consecvent ca „situație” a unei astfel de bunăstări.

Când această stare este numită „sănătate”, atunci ființa umană, în sensul propriu al cuvântului, ființa sănătoasă. Orice prejudiciu (scădere) a situației de bunăstare multiplă trebuie să fie apreciat atunci ca prejudiciu (scădere) a ființei umane. Fiecare om trebuie să aibă pretenție la întreținere medicală. „Sănătatea” devine un drept al omului care stă la îndemâna tuturor. Sănătatea este de fapt un drept omenesc fundamental, este o parte a dreptului la viață și, pe bună dreptate, este activat împotriva folosirii torturii, având în vedere integritatea fizică și spirituală. Dar situația de bunăstare generală nu include puterea ființei omenești însăși, ci o fixează doar într-o stare de neatins.

Dacă s-ar dori urmarea acelei definiții a sănătății, atunci ar trebui extinsă fizio-, psiho- și socio-terapia. Nu în ultimul rând, ar trebui introdusă o terapie politică pentru a face posibilă acea situație de bunăstare. Propunerile de extindere a medicinei clinice merg în această direcție<sup>52</sup>, însă ridică obiecția discutabilă, că aceasta ar trebui să conducă la exproprierea totală a omului de dragul și din cauza propriei lui sănătăți. Dacă omul cedează

---

<sup>52</sup> P. Lüth, *Kritische Medizin. Zur Theorie-Praxis-Problematik der Medizin und Gesundheitssysteme*, Hamburg, 1972.

sănătatea sa sistemelor de medicină ale societății, atunci el revine în fond la starea (situația) de „proprietate a trupului”. N-ar trebui atunci să punem în joc ca o contrareacție pentru salvarea omeniei omului o personalizare a sănătății expropriate social prin intermediul căreia omul să poată fi numit „sănătos” într-un sens deplin uman?

În fața bolilor contagioase, o mai puternică responsabilizare proprie a persoanelor individuale ar conduce cu adevărat la „bunăstarea” lor. Această propunere conduce, totuși, la alte definiții ale sănătății<sup>53</sup>.

Sănătatea poate fi apreciată ca o situație obiectiv determinabilă a bunăstării fizice, spirituale și sociale a omului (sănătatea A).

Sănătatea poate fi privită ca dispoziție subiectiv determinabilă a omului în stările sale variabile. În această direcție își îndreaptă atenția definițiile mai noi ale sănătății: „Sănătatea desemnează procesul de adaptare, (...) capacitatea de inserare într-un mediu variabil, de îmbătrânire, de vindecare, de suferință, de așteptare senină a morții”. Sănătatea este atunci capacitatea „capacitatea autonomă de a învinge durerea, boala și moartea”<sup>54</sup>. Mai simplu spus: „Sănătatea nu este lipsa deranjamentelor, ci este puterea de a trăi cu ele”<sup>55</sup>. Sănătatea nu este nici o situație de bunăstare plenară, ci puterea de a fi om” (sănătatea B)<sup>56</sup>.

Dacă ne asumăm aceste definiții ale sănătății cu referințe personale, atunci există dispoziții sănătoase ale omului (B) vizavi de sănătatea sa(B) și cu bolile sale, și există dispoziții patologice ale omului vizavi de stările sale de sănătate și de boală. Puterea sau forța ființei umane se arată în capacitatea omului de a fi fericit și de a suferi, de a-și asuma bucuria vieții și tristețea morții.

Când sănătatea ca starea dorită de bunăstare generală devine cea mai înaltă valoare a unei vieți de om și a unei

<sup>53</sup> I. Ilich, *Die Nemesis der Medizin. Von den Grenzen des Gesundheitswesens*, Hamburg, 1977.

<sup>54</sup> Ibidem, p. 309.

<sup>55</sup> D. Rössler, *Der Arzt zwischen Technik und Humanität*, München, 1977, p. 119.

<sup>56</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III 4, p. 404 ș. u.

societăți, atunci avem de-a face, în fond, cu o dispoziție patologică a sănătății. A fi om este echivalent cu a fi sănătos și aceasta duce la izolarea bolilor în viața individuală și la izgonirea bolnavilor din viața publică. Dacă pe post de ideal al sănătății punem în joc un astfel de idol, atunci omul este înstrăinat și îndepărtat din preajma adevăratei puteri a ființei sale. Orice boală mai greu de suportat îl aruncă atunci pe om într-o adevărată catastrofă, îi răpește încrederea în viață și ruinează simțul propriei sale valori.

Dacă, dimpotrivă, înțelegem sănătatea ca puterea, forța de a fi om, atunci plasăm ființa umană deasupra sănătății ca stare. Sănătatea nu este sensul vieții umane. Omul va avea de afirmat mult mai mult sensul pe care l-a descoperit în viața sa, în împrejurări de sănătate și de boală. Doar ceea ce se dovedește durabil, rezistent, în aceste situații de sănătate și de boală, și, în cele din urmă, în viață și în moarte, poate să treacă drept sens al ființei umane.

Bolile grele duc adesea la crize ale vieții. Prin aceste crize de viață înțelegem crizele de sens. Bolnavul nu-și mai înțelege propria lui viață. Boala îi sustrage temeiurile încrederii în viață cărora se încredințase până atunci. El reacționează agresiv împotriva celorlalți și cu mânie chiar împotriva lui însuși. Când simte că nu-și mai poate încrederea în sănătatea sa și în sentimentul propriei sale valori, nici în prestația și plăcerea sa, atunci ori pierde împreună cu acestea ori câștigă forța unei încrederi mai mari și a unei prețuiri de sine mai înalte. O criză de viață, care provoacă o boală grea, oferă șansa detașării credinței inimii de temeliile amenințate și pierdute, și reasezării ei pe fundamente mai trainice. Acea îndreptățire de sine, care apare din vanitatea faptelor noastre bune și care apare din înfumurarea dată de propriile noastre realizări, este nevinovată pe lângă acea îndreptățire de sine care este creată prin credința în propria noastră sănătate și pe cultul îngrozitor al propriei sănătăți.

Cultul modern al sănătății produce exact ceea ce el însuși ar vrea să depășească, adică teama de boală. În loc să depășească boala și infirmitățile, el concepe o situație de bunăstare din care bolnavii, handicapații și bătrânii, toți cei care sunt mai aproape de moarte, sunt excluși. Întrucât cei „sănătoși” îi abandonează, ei apreciază această excludere ca pe o adevărată moarte socială. Ceea ce trebuia să slujească sănătății devine pentru cei care au



fost excluși spre moarte. Definiția sănătății dată de organizația World Health este atât de problematică și confuză pentru că în cadrul ei este vorba numai despre boală și infirmitate însă nu se spune nimic despre moarte. Dacă nu se face nici o referire la moarte, atunci orice definire a sănătății devine iluzorie.

Dacă plecăm de la sănătate ca putere a ființei omenești, atunci trebuie să facem valabilă această putere de a fi om nu numai în raport cu reprezentările iluzorii ale cultului modern al sănătății, ci, mai mult încă, ele trebuie să descopere sănătatea în boală și în moarte. Pentru aceasta ne-ar fi de mare ajutor să nu vedem boala unidimensional, adică numai ca deranj de funcționare al anumitor organe, ci să privim și către oamenii înșiși. De bună seamă, sunt anumite boli de acest gen, în care există astfel de disfuncționalități ale anumitor organe, și acestea trebuie tratate ca atare. Bolile grele și cele de lungă durată afectează omul în întregime, în cel puțin patru dimensiuni:

1. În raportul omului cu sine însuși: omul bolnav face o experiență nouă cu sine însuși; el nu mai este unit cu sine însuși; el trebuie să se regăsească;

2. În raportul său cu societatea: a fi bolnav înseamnă, în cele mai multe dintre cazuri, de asemenea, afectarea relațiilor sociale, pierderea interesului pentru oameni, experiența izolării ș. a. m. d; omul bolnav; omul bolnav trebuie mai întâi să-și învețe rolul, tot așa cum apropiații săi trebuie să se raporteze într-un mod nou la el;

3. În biografia sa: boala și infirmitățile iscă un conflict între proiectul de viață și experiența vitală. Îmbolnăvirea este echivalentă cu îngroparea speranțelor. Bolnavul face atunci experiențele despărțirii și o anticipare a morții.

4. În relația cu domeniul transcendenței: suferința pune în cumpănă sensul trăit și nonsensul trăit. Suferințele grele aruncă adesea câte o viață de om în fundătura lipsei de sens. Suferințele îndelungate revelează însă adesea și nonsensul vieții normale. În această legătură, bolile și suferința îndelungată conduc la crize ale credinței fundamentale.

5. Boala este resimțită deci ca disfuncție în funcționarea organelor, ca zdruncinarea sentimentului demnității, ca o criză vitală și ca o pierdere a sensului.

Vindecarea unui om bolnav nu se poate petrece într-o singură dimensiune, ci trebuie să avem în vedere cele patru dimensiuni umane descrise, să întărim și să înnoim în omul bolnav puterea de a fi om.

Ceea ce noi am descris aici ca „putere de a fi om”, nu este nimic altceva decât ceea ce în precedentul paragraf am numit iubire și spiritul ca afirmare a vieții. Este greu să definim viața omenească astfel încât nu doar părțile care în mod necesar îi aparțin, sunt negate și excluse, tăgăduite, ci viața omenească poate să se dezvolte, desfășurându-se în toate laturile sale în deplinătatea sa. În încheiere încercăm să concentrăm tot ceea ce am afirmat până acum, în definiții minimale:

Viața omenească este asumată, acceptată, afirmată și iubită.

Puterea ființei umane stă în asumarea, acceptarea și iubirea vieții fragile și trecătoare.

Privită dinspre această putere de viață, moartea nu este un sfârșit și nici o „despărțire a sufletului de trup” ori totală anihilare a relațiilor, ci o trecere într-o altă modalitate a ființării și o metamorfoză într-o altă înfățișare.

Omul nu este, în fizicul său trupesc, ceva care încetează odată cu moartea, ci este creat ca să fie preschimbat prin intermediul ei. Speranța învierii trupului din moarte și viața veșnică întru mântuire corespund zidirii fizice, materiale, trupesti, a omului, prin lucrarea directă a lui Dumnezeu, Cel ce o desăvârșește. Nădejdea învierii este credința zidirii îndreptate înainte<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Aceasta se întemeiază în hristologie și se continuă în eshatologie.

## SABATUL: SĂRBĂTOAREA CREAȚIEI

Punctul final al oricărei învățături despre creație, atât iudaice, cât și creștine, ar trebui să fie învățătura despre sabbat, căci în și prin sabbat Dumnezeu a „desăvârșit” creația Sa. De asemenea, în și prin sabbat oamenii recunosc realitatea, în baza căreia ei trăiesc și sunt ei înșiși creația lui Dumnezeu. Sabbatul deschide creația pentru adevărul ei viitor, la sabbat se sărbătorește anticipat mântuirea lumii, sabbatul este el însuși prezentul veșniciei în timp și o pregustare a lumii care va să vină. După cum ținerea poruncii sabbatului era un semn de recunoaștere pentru evrei, tot așa învățătura despre sabbatul creației a devenit semnul de recunoaștere al învățăturii biblice despre creație raportat la concepția despre *lume ca natură*. Sabbatul este cel care face cunoscută, sfințește și binecuvântează lumea ca pe o creație.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Literatura generală: A. Heschel, *Th Sabbath Its meaning for modern man*, New York, 1951; Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Dritter Teil: Erstes Buch; Heidelberg, 1959, p. 63 – 69; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/1, 240 – 258; E. Stamm, *Die Theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament*, ThSt 46, Zürich, 1956; H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testament*, München, 1973, p. 200 – 210; N.-E. Andreassen, *Rest and Redemption. A study of the Biblical Sabbath*, Michigan, 1978; A. Szabo, *Sabbat und Sonntag*, in: „Judaica” 15, 1959, p. 161 s.u.; E. Fromm, *Herausforderung Gottes und des menschen*, München, 1970; W. Rohrdorf, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, Zürich, 1972; W. Grimm, *Der*

În mod remarcabil, în tradiția creștină, mai ales în cea bisericească apuseană, creația este redată mai ales doar ca „lucrarea celor șase zile”. „Împlinirea” creației prin „ziua a șaptea” este neglijată într-un mod clar sau chiar trecută cu vederea, astfel încât prin faptul că Hristos îl calcă (n. tr. sabatul) prin vindecarea bolnavilor în această zi, atât porunca sabatului dată lui Israel, cât și sabatul creației sunt anulate sau se renunță la ele. De aceea, Dumnezeu devine cel care în ființa Sa este conceput doar ca „*Dumnezeu creator*” (P. Tillich) și de aici rezultă că omul numai în această privință se poate înțelege pe sine ca fiind „*asemănarea lui Dumnezeu*” dacă el devine un „*om creator*”. „Dumnezeul care se odihnește” în sabat, Dumnezeul care binecuvântează și prăznuiește, Dumnezeul care se bucură de creația Sa și prin aceasta o sfințește pe ea, rămâne în urmă. De aceea, pentru oameni sensul vieții lor se identifică cu munca și creația, iar odihna, sărbătoarea și bucuria pentru ființa lor sunt concepute ca ceva fără folos, legate de lipsa de sens.

Creația și sabatul își aparțin împreună după tradiția biblică: nu există o înțelegere corectă a lumii ca și creație fără înțelegerea sabatului. În *liniștea sabatului* oamenii nu se mai implică ca lucrători ai lumii care ne înconjoară, ci o lasă pe aceasta să fie întru totul creația lui Dumnezeu<sup>2</sup>. Ei recunosc invulnerabilitatea creației ca proprietate a lui Dumnezeu și sfințesc această zi prin bucuria lor față de ființă, ca niște creații al lui Dumnezeu în comuniunea de creație.

*Pacea sabatică* este în primul rând pacea cu Dumnezeu, însă această pace cu Dumnezeu nu cuprinde doar sufletul, ci și trupul, nu numai omul singur, ci și familia și poporul, nu doar oamenii, nu numai oamenii, ci și animalele, nu numai ființele, ci întreaga creație a cerului și a pământului, așa cum spune

---

*Ruhetag. Sinngehalt einr längst vergessenen Gotetsgab, Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum*, vol.4, Frankfurt, 1980; H. Riesenfeld, *Sabbat et jour du Seigneur. New Testamnt Essays. Study un memory of T.W.Manson*, 1959; D.A. Carson, *From Sabbath to Lord's Day. A biblical historical and theological investigation*, Exter, 1982; J. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, München, 1981; *Das Fest der Geschichte Gottes*, in „Kirche in Kraft des Geistes”, München, 1975, p. 294 ș.u.

<sup>2</sup> H. Gese, *Zur biblischen Theologie*, München, 1977, p. 79.

referatul creației. De aceea, pacea sabatului deschide „pacea cu natura”, pentru care mulți oameni își pun problema în fața distrugerii progresive a mediului înconjurător. Totuși nu există nici o „pace cu natura” fără experiența și sărbătorirea sabatului lui Dumnezeu.

Dacă aruncăm o privire spre tradițiile biblice care s-au preocupat de dogma creației, atunci descoperim că sabatul nu este o zi de odihnă după cele șase zile de lucru, ci mult mai mult: dimpotrivă, întreaga lucrare a creației a fost făcută *de dragul sabatului*. Sabatul este „praznicul creației” (Fr. Rosenzweig)<sup>3</sup>. Pentru această sărbătoare a veșnicului Dumnezeu au fost create cerul și pământul și toate care există și trăiesc în ele. De aceea, potrivit referatului creației, după fiecare zi urmează o noapte, sabatul lui Dumnezeu însă nu mai cunoaște nici o noapte, el devine „sărbătoarea fără sfârșit”.<sup>4</sup>

„Sărbătoarea creației” este „sărbătoarea desăvârșirii”, a *împlinirii creației*, lucru care s-a realizat prin această prăznuire. Pentru că această împlinire a creației în sabat reprezintă de asemenea mântuirea creației prin participarea la prezența descoperită, veșnică a lui Dumnezeu, sabatul ar trebui să fie perceput și ca o „sărbătoarea a salvării”. Dacă el, ca sărbătoare a creației, (este perceput n.tr.) ca sărbătoare a mântuirii, atunci se înțelege că întreaga creație a fost făcută pentru această mântuire. „Sabatul este sărbătoarea creației, însă a unei creații care s-a realizat pentru mântuire. El este descoperit la sfârșitul creației dar și ca sens și scop al creației” (Fr. Rosenzweig).<sup>5</sup>

Vom expune acum câteva elemente ale sabatului, așa cum sunt ele înțelese după concepția iudaică a revelației divine, ca apoi să prelucrăm elementele mesianice ale sabatului, care rezultă din concepția creștină a revelației lui Dumnezeu. Din aceasta va reieși la urmă problema ordinii dintre duminică și sabat, care a fost mult timp neglijată.

<sup>3</sup> Fr. Rosenzweig, *op. cit.*, p. 65; K. Barth, *op. cit.*, p. 242.

<sup>4</sup> R. Schutz, citând o expresie a lui Atanasie, *Ta fête soit sans fin*, 1969.

<sup>5</sup> Fr. Rosenzweig, *op. cit.*, p. 69. vezi de asemenea Berachot 57b: „Sabatul este o lume care vine din cele șaiszeci”. Ex. R. 25, 12: „atunci când Israel va ține numai un singur sabat adevărat, atunci va veni îndată Mesia”.

## § 1. Desăvârșirea creației

După relatările referatului biblic, creația s-a sfârșit în ziua a șasea: „și Dumnezeu a văzut toate cele pe care le făcuse și iată, toate erau bune, foarte” (Gen. 1,31). Și totuși „a sfârșit Dumnezeu în ziua a șaptea lucrarea Sa, pe care a făcut-o” (Gen. 2,2). De ce adăogă El în sabat cu privire la creație (expresia n.tr.) „bună, foarte”? Ce i-ar mai lipsi creației deja realizate? În ce constă „săvârșirea” creației? Ea se înțelege în *odihna lui Dumnezeu*. Este o săvârșire prin odihnă.<sup>6</sup> Din odihna lui Dumnezeu reiese binecuvântarea și sfințirea zilei a șaptea. Lucrarea de creație se împlinește prin odihna Creatorului, creația Sa este realizată prin binecuvântarea Sa iar munca Sa se săvârșește prin sfințirea sabatului. În Geneză 31, 17 se mai vorbește încă o dată despre odihna lui Dumnezeu: „S-a odihnit”. Această este modalitatea cea mai proprie de a „săvârși” o lucrare.

Mai întâi să încercăm să înțelegem metaforele utilizate. Așa-numita „odihna lui Dumnezeu” (*Ruhe Gottes*) este o odihnă „de toate lucrurile Sale, pe care El le-a făcut și le-a pus în rânduială” (Gen. 2,3). Creatorul ia distanță de activitatea Sa creațională și pune în față lucrarea Sa. Prin aceasta El revine în același timp întru Sine și Se readună întru sine, după ce El ieșise dintru Sine în activitatea Sa creatoare și a fost prezent în creația Sa. Dacă în activitatea Sa creatoare El a fost liber *pentru*

---

<sup>6</sup> G.v.Rad, *Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes*, în „Gesammelte Studien zum Alten Testament”, 1958, p. 101 – 108. G.v.Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München, 1957, p. 152: „dacă Dumnezeu a binecuvântat această odihnă, atunci ea este prezentă ca un al treilea între Dumnezeu și lume, firește deocamdată fără ca omul să fie conștient de ea, însă totuși ca o lucrare de mântuire.” Această observație este interesantă. Totuși eu nu văd că Dumnezeu nu ar fi binecuvântat odihna în ziua a șaptea (Gen. 2,3). Nu a creat Dumnezeu în ziua a șaptea „odihna” (menuha)? A. Heschel în *op. cit.*, p. 22 spune: „doar cerul și pământul au fost create în cele șase zile, menuha a fost creată în sabat.” Eu nu accept, așa cum o spune și K. Barth, în *Kirchliche Dogmatik*, III/1, p. 249, ideea că „săvârșirea” creației ar fi constat cu această creație pe mai departe. În ziua a șaptea Dumnezeu nu a mai „creat” nimic, menuha constă mai degrabă în viața (ființa n.tr.) sa și din această privință este „necreată”.

lucrarea Sa, care îi corespundea Lui însuși, în odihna sabatului lui Dumnezeu devine din nou liber *de* lucrarea Sa și se reîntoarce întru Sine. Este aceasta o retragere în Sinele său etern din fața creației lumii și a omului?<sup>7</sup> Este de fapt o renunțare la creare și de asemenea o părăsire a actului de a crea și prin aceasta o liniștire întru Sine însuși, însă nu este o retragere într-o strălucire fără de lume, eternă, care să preceadă lumea și din care Dumnezeu să o creeze. Dumnezeul care se odihnește în sabat este Creatorul care se odihnește de creația Sa. După creația Sa, El se reîntoarce la Sine însuși, însă nu fără, ci cu creația Sa. De aceea odihna Sa devine în același timp odihna creației și mulțumirea sa cu privire la creație devine bucuria lumii însăși.

Dumnezeu se odihnește în sabat „de lucrurile Sale”, însă El se odihnește prin aceasta și *în fața* lucrărilor sale. Aceasta înseamnă că El nu numai că a făcut și a pus în rânduială creația, ci de asemenea că ea stă în fața Lui și că ea însăși coexistă cu Sine însuși: o lume finită, temporară coexistă cu nesfârșitul și veșnicul Dumnezeu. Lumea este așadar nu doar creată *de* Dumnezeu, ci ea există *în fața lui* Dumnezeu și trăiește *cu* Dumnezeu. În măsura în care Dumnezeu vine spre odihna Sa, El lasă lumea să fie așa cum este ea la rândul ei. În prezenta Sa odihnă toate creaturile revin întru sine și își prezintă propria sa față. În odihna Sa ele își câștigă libertatea lor ființială. În măsura în care Dumnezeu se odihnește de activitatea sa creatoare și dătătoare de viață, El lasă creaturile, fiecare la rândul lor, să se influențeze unele pe altele. El receptează forma lor de viață și percepe acțiunile lor vitale. În măsura în care Dumnezeu ia distanță de influența creatoare, El se face simțit în ideea de fericire, suferință și laudă a creaturilor Sale. În actul de creație, creaturile „au parte” în existența și chipul lor puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu. În sabat însă Dumnezeul, Cel care Se odihnește începe „să aibă parte” de creație. Dumnezeul care se odihnește de creația sa nu stăpânește lumea în această zi, ci el „simte” lumea: fiecare creația de-a Sa îl percepe la dimensiunea emotivului. El percepe comuniunea creației ca pe mediul său înconjurător. În odihna Sa, El se află aproape de toate mișcărilor

<sup>7</sup> K. Barth, *op. cit.*, p. 242.

Sale. Această apropiere a sabatului Său nu neutralizează tensiunile din creație, nici nu înlătură contradicțiile dintre creaturi sau cele față de Sine însuși, ci insistă pe schimbarea lor pentru a fi corespunzătoare și pentru a se cunoaște. Prin sabatul creației Dumnezeu începe istoria lui Dumnezeu cu lumea și a lumii cu Dumnezeu.

În fine, Dumnezeu „se odihnește” nu numai *de* lucrările Sale și nici numai față de opera Sa, ci El de asemenea Se odihnește *în* lucrările Sale. Și astfel El este prezent în existența lor. Dumnezeu care se odihnește este întru totul acolo, ca cel care este în sine însuși, însă cu și în creația Sa. În momentul în care El își află odihna față de lucrarea creației Sale, atunci El descopere această odihnă și *în* lucrarea creației Sale. Sabatul creației lui Dumnezeu cuprinde deja în sine taina mântuitoare a locuirii lui Dumnezeu în creația Sa, pentru faptul că El se află tot întru Sine și întru sine se odihnește. Operele de creație arată în activitatea lui Dumnezeu permanenta transcendență a Creatorului față de lume în raport cu creația Sa. Sabatul creației însă dă dovada imanenței față de lume a Creatorului în raport cu creația Sa.<sup>8</sup> În sabat Dumnezeu își leagă prezența Sa eternă de creația Sa temporară și în baza odihnei Sale El este cu ea și în ea. El se odihnește întru totul întru Sine și este prezent întru creație în mod deplin. Sabatul este ziua în care Dumnezeu este prezent. De aceea, „sabatul” este de asemenea un nume al lui Dumnezeu.

Ce-i mai lipsește creației deci în fața sabatului? Sau cei îi aduce acesta în plus? Noi putem rezuma: împlinirea creației este odihna, împlinirea acțiunii este viața. Creația este lucrarea lui Dumnezeu, sabatul însă este prezența vieții lui Dumnezeu. În lucrările Sale se exprimă voința lui Dumnezeu, însă în sabat se revelează ființa lui Dumnezeu. În lucrările Sale, Dumnezeu iese din sine în afară, în sabatul creației El revine întru Sine. Misterul

---

<sup>8</sup> K. Barth, *op. cit.*, p. 244 ș.u.: „Dumnezeu... s-a făcut pe sine lumesc și uman, adică s-a legat într-un act temporar pe Sine însuși de ființa, simțurile și mersul lumii, de istoria omului... El și-a compromis și și-a pus în joc propria sa cinste”. A. Heschel, *op.cit.*, p. 60 „sabatul este prezența lui Dumnezeu în lume”.



sabatului este de aceea mai profund decât misterul lucrării creației. Așa precum pentru Ilie la Horeb, muntele Domnului, Dumnezeu se afla în „vocea unei tăceri plutitoare” (Buber), tot astfel El există și în tăcerea sabatului. Lucrările creației Îl arată pe Dumnezeu în același timp exoteric și indirect, ca pe Creatorul. Sabatul însă Îl revelează în liniștea și în tăcerea Sa ca pe veșnicul Dumnezeu, în același timp ezoteric și direct, ca pe Dumnezeu care se odihnește în strălucirea Sa. Creația poate fi concepută ca lucrarea de revelare a lui Dumnezeu, însă abia sabatul este revelarea de Sine a Lui. De aceea se revarsă lucrările creației în sabatul creației. De aceea prin sabatul creației începe deja împărăția strălucirii: speranța și viitorul tuturor celor create. Pentru că sabatul creației este sabatul lui Dumnezeu și în odihna Sa este prezentă veșnica sa strălucire, de aceea fiecare zi de sabat uman devine o „nuntă a împlinirii” (Fr. Rosenzweig)<sup>9</sup>, iar odihna omului de toate lucrurile sale omenești devine un semn al sărbătorii eterne a strălucirii divine. Sabatul nu este o zi a creației și „ziua Domnului”.

## § 2. Binecuvântarea creației

Dumnezeu a binecuvântat sabatul deoarece în el s-a odihnit de toate lucrările Sale, pe care le-a făcut și le-a creat (Gen. 2,3). Binecuvântarea, după relatarea biblică a creației, este totdeauna ceva ce se mai adaugă creației.<sup>10</sup> Atât după crearea animalelor marine (Gen. 1,22), cât și după crearea omului (Gen. 1, 28) Dumnezeu a dat binecuvântare iar această binecuvântare se leagă de porunca rodniciei. Creația ființelor este lucrarea doar a lui Dumnezeu, rodnicia și înmulțirea lor însă vin din propria lor putere. Aceasta este după modalitatea de exprimare a autorului sacru nu o „lucrare pe mai departe” (procreatio) a creației divine, ci puterea proprie de însămânțare a acestor creaturi. Creatorul dă prin aceasta binecuvântarea Sa, adică El

<sup>9</sup> Fr. Rosenzweig, *op. cit.*, p. 68.

<sup>10</sup> Cl. Westermann, *Genesis, biblischer Kommentar Altes Testament*, Neukirchen, 1974, p. 230 ș.u.

afirmă puterea acestor creaturi și participă la înmulțirea lor de la sine înțeleasă. El le lasă să se împlinească și le determină pe ele prin prezența Sa.

În Sabat nu va fi binecuvântată o oarecare viețuitoare, ci un timp: cea de-a șaptea zi. Aceasta este straniu, căci un timp nu este nici obiect și nici ceva distinct de Dumnezeu. Un timp este ceva nevăzut, deci nu se poate face o imagine a lui. Un timp este în conformitate cu concepția noastră umană ceva trecător, deci nu poate fi reținut. Ce înseamnă atunci faptul că Dumnezeu binecuvântează un timp – cea de-a șaptea zi – și, mai ales, cum trebuie înțeles acest lucru?

Binecuvântarea acordată Sabatului se deosebește de cea acordată viețuitoarelor prin aceea că, Dumnezeu o acordă pe aceasta prin odihna Sa și nu printr-o lucrare. De aceea nici nu poate să se aștepte ca prin această binecuvântare ceva de ordin creatural să fie ridicat în potență sa și apoi acest ceva să devină în lucrarea sa încununat cu succes. Binecuvântarea acordată pe baza odihnei sabatice și datorită acestei odihne este ceva fără termen de comparație și ceva unic. Aici nu mai mijlocește Creatorul creației Sale o anumită putere proprie, ci de data aceasta Dumnezeu cel care se odihnește transmite zilei sabatice puterea prin care toate creaturile Sale pot să se odihnească. El marchează, deci, această zi prin prezența Sa deplină și atotodihnitoare. Odihna aceasta sabatică („menuha”) nu este una creată, ci este un har necreat al prezenței lui Dumnezeu acordat întregii creații. Pentru că această a șaptea zi aparține întregii creații, tuturor creaturilor, de aceea este binecuvântarea sabatică mijlocită tuturor celor create tocmai prin această prezență odihnitoare a lui Dumnezeu.

Toate creaturile vin la odihnă prin odihna Sa. În prezența Sa existențială își are rădăcinile și binecuvântarea existenței Sale. Tot ceea ce este creat, a fost chemat de către Creator din neființa în existență. Tot ceea ce există este amenințat de ne-existență, căci totul ar putea fi iarași distrus. De aceea, tot ceea ce există se află într-o neliniște și într-o căutare permanentă după un loc, unde o astfel de amenințare nu o mai poate ajunge, un loc al odihnei. Nu doar „inima” omului este „neliniștită până ce nu își va găsi odihna în Tine”, după cum s-a exprimat

Augustin, ci întreaga creație este umplută de această neliniște și se transcende pe sine însăși în căutarea odihnei în care poate rămâne.

Locul acesta căutat nu este nici lumea de „dincolo”, nici „cerul” și nici Dumnezeu însuși, așa precum a afirmat mereu gnoza și mistica, ci este „Sabatul lui Dumnezeu”. În prezența nemijlocită și odihnitoare a lui Dumnezeu găsesc toate creaturile „rămânerea” lor. În prezența odihnitoare a lui Dumnezeu își găsesc toate creaturile fundamentul lor. Sabatul însuși apără creaturile de posibilitatea de a fi distruse și umple existența lor neliniștită cu fericirea prezenței veșnicului Dumnezeu. În Sabat își găsesc toate creaturile „locul” lor în „Dumnezeu cel prezent”. „Din nimic” a fost creația la existență adusă, „pentru Sabat” a fost ea chemată, de aceea în Sabat „există” ea în „prezența lui Dumnezeu”. Aceasta este binecuvântarea sabatică: ea nu vine dintr-o „facere”, ci din odihna lui Dumnezeu; ea nu vine dintr-o lucrare a lui Dumnezeu, ci prin existența Sa. De aceea nu împarte el această binecuvântare unei lucrări oarecare a creației Sale, ci întregii ei existențe. Deoarece creaturile se pot afla, așadar, în odihnitoare prezență a existenței Sale, de aceea primesc ele în binecuvântarea sabatică bucuria existențială în chip nestânjenit și deplin. Prin aceasta devine odihna sabatică și imagine a mântuirii pe care epistola către Evrei o numește „intrare în odihna Sa” (Evr. 4,9-10): „Drept aceea, s-a lăsat altă sărbătoare de odihna poporului lui Dumnezeu. Pentru că cine a intrat în odihna lui Dumnezeu s-a odihnit și el de lucrurile lui, precum Dumnezeu de ale Sale”. Și Apocalipsa (14,13) vorbește despre „morții cei fericiți” care, „odihnească-se de ostenele lor, căci faptele lor vin cu ei”.

Dumnezeu binecuvântează nu doar una sau alta dintre creaturile Sale, ci o zi. În aceea că el binecuvântează a șaptea zi, o face pe aceasta o binecuvântare pentru *toate* creaturile Sale care experiază această zi. Prin aceasta devine binecuvântarea sabatică *universală*, în timp ce binecuvântarea acordată uneia sau alteia dintre creaturi rămâne cu caracter particular, în chip special doar pentru ele.

Dumnezeu a creat totul în chip dual, după cum mărturisește o veche înțelepciune evreiască: zi și noapte, cer și pământ, lumină și întuneric, bărbat și femeie și multe altele;

doar sabatul este singur. Unde este perechea Sa? Sabatul este o zi fără pereche. Unde este „partenerul” său? Sabatul creațional este, așadar, în conformitate cu această cugetare, o zi „ne-pereche”, căci el este raportat singur la ciclul creațional al celor „șase zile”. El este de aceea „ziua” tuturor acestor „zile”. Binecuvântarea acestei „zile” face ca ea să devină „binecuvântarea” tuturor „zilelor” creației.

„Sabatul” creației umane, este – așa îl cuiește înțelepciunea evreiască amintită existența sa „ne-pereche” – raportată la *Israel*. Sabatul este „sora lui Israel” și Israel este „fratele său”. Sabatul este „mireasa lui Israel”: „Vino mireaso, vino regina Sabat”. Israel celebrează în sărbătoarea istorică a Sabatului misterul Sabatului creațional, așa după cum mărturisesc rugăciunile de dinaintea serii. Israel experiază astfel și împarte această binecuvântare prin acest praznic al „zilei a șaptea” al întregii creații prin prezența odihnitoare a lui Dumnezeu, care dăruiește tuturor lucrurilor durată și trăinicie. De aceea Sabatul lui Israel comportă dimensiuni cosmice și îl ridică pe acesta în creație, așa după cum și îl fundamentează în întreaga lui existență specială.

### § 3. Sfințirea creației

Dumnezeu a sfințit Sabatul, pentru că el s-a odihnit atunci de toate lucrările Sale pe care le săvârșise prin creație (Fac. 2,3). Aici apare pentru prima dată în tradiția biblică termenul „a sfinți”, care înseamnă tot atât de mult ca și a alege ceva cu sens de consacrare, de scoatere din circuitul normal, a (de)osebi ceva pentru sine, a declara ceva ca fiind de neatisns, sacrosanct, a fi posesiune privată<sup>11</sup>. În mod semnificativ se va aplica acest termen nu cu referire la o creatură sau la un spațiu al creației, ci cu raportare directă la un timp, concret la cea de-a șaptea zi. Din nou poate fi specificat că, orice sfințire a unei creaturi sau a unui spațiu are un caracter particular, pe când sfințirea Sabatului în cea de-a șaptea zi e universală, pentru toată creația.

---

<sup>11</sup> Cf. *Art. Heiligung, RGG III*, p. 177-182.

Sfințirea acestui timp este însă din alt punct de vedere singulară. Deoarece nu va fi sfințit un teritoriu, un munte sau un spațiu, ci un timp, rezultă o imagine specială asupra lumii: aceasta va fi privită și analizată în categorii de timp, în evenimente, în cicluri, în generații, în istorii și nu în teritorii sau domenii. Este atunci „iudaismul – așa cum se exprima Abraham Heschel –, o religie a timpului”?<sup>12</sup> Este Sabatul „catedrala iudaică” sau „muntele iudaic al zeilor”? Spații, domenii și sectoare sunt împărțite după putere și posesiuni, pe când timpul este pentru toți egal, căci el există pentru toți. În templu se întâlnesc, potrivit unei vechi reprezentări, cerul și pământul. În Sabat se ating, după concepția evreiască, veșnicia și timpul. Se sfințește Sabatul, atunci el se va celebra pentru toate creaturile. Orientarea primară în ceea ce privește timpul, fundamentată prin sfințirea Sabatului, are influențe extraordinare asupra popoarelor, care își determină culturile în funcție de spațiile sfințite și de domeniile consacrate.

Alte religii reprezintă divinitatea în *imagini*, Israel o face în *timp*: Sabatul este o prezență „ne-imaginală”, fără imagine a prezenței lui Dumnezeu. Alte religii reprezintă cosmogonia în drame culturale, dar Israel nu cunoaște o imitare a creației, ci numai o participare la odihna creațională a lui Dumnezeu prin sfințirea Sabatului. Liniștea sabatică este diametral opusă tuturor imitărilor culturale a luptelor zeilor și tuturor reprezentărilor din care rezultă lumea. „Precum sfera grecească adevărului este una închisă, definită de existența unui spațiu reprezentabil, tot așa este sfera adevărului lui Israel una deschisă, este timp nereprezentabil, curgător. Acolo, cercul cosmosului reîntors în sine însuși, aici linia creației ce tinde mereu spre infinit; acolo lumea văzutului, lumea privitului, aici lumea auzitului, a percepției; acolo imagine și parabolă, aici decizie și făptuire... În spațiu este prezență și amintire, în timp este pericol și speranță”

<sup>12</sup> A. Heschel, *op.cit.* 8: „Judaism teaches us to attached to hollines in time, to be attached to sacred events, to learn how to consecrate snactuaries that emerge from the magnificent stream of a year... The main themes of faith lie in the realm of time. We remember the day of the Exodus from Egypt, the daay when Israel stood at Sinai; and our Messianic hope is the expectation of a day, of the end of days.”

– așa descrie Margarete Susman în chip potrivit această singularitate a „religiei timpului”<sup>11</sup>.

Toate sărbătorile evreiești preiau datele sărbătorilor naturii, precum semănatul și recolta, schimbarea vară-iarnă și le umplu de amintirea evenimentelor mântuirii, cărora Israel le datorează existența și chemarea sa. Această trecere particulară la statornicirea din viața nomadă în viața sedentară din țara făgăduinței a fost deseori statuată în teologia vechi-testamentară<sup>12</sup>. Sabatul este fundamentat nu de-abia în istoria mântuirii – episodul referitor la mana cereasca (Ies. 16) este cu siguranță una ulterioară – ci deja în schița creației. De aceea este Sabatul vis-a-vis de toate celelalte sărbători cel mai sfânt timp. Versiunea deuteronomică (Deut. 5,15) motivează ținerea poruncii Sabatului cu predania exodului: „Adu-ți aminte că ai fost rob în pământul Egiptului și Domnul Dumnezeuul tău te-a scos de acolo cu mână tare și cu braț înalt și de aceea ți-a poruncit Domnul Dumnezeuul tău să păzești ziua odihnei și să o ții cu sfințenie”. Versiunea sacerdotală (Ies. 20,11) fundamentează însă Sabatul însuși cu istoria creației: „...iar în ziua a șaptea S-a odihnit. De aceea a binecuvântat Domnul ziua a șaptea și a sfințit-o”. Această paralelă și totodată această diferență în fundamentarea Sabatului și a poruncii ținerii Sabatului determină ca experiența exodului și a credinței creaționiste să fie văzute într-o perspectivă unică și să devină clar că Dumnezeuul exodului este și Dumnezeuul creației și invers.

Sabatul, de asemenea, nu este nici în legătură cu luna. Se cunosc, desigur, cele șapte zile ale săptămânii, însă Sabatul nu este determinat de nici un ciclu natural, ci numai și numai prin istoria creației. De aceea Sabatul este cel mai sfânt timp al lui Israel, tocmai pentru că el este primul pe care Dumnezeu l-a sfințit: sfânt este Dumnezeu și sfânt este numele Lui, sfințit este Sabatul și sfințit este poporul și în cele din urmă sfințită este și țara lui Israel. Sfințirea se realizează în această ordine. Sabatul este însă înaintea poporului și înaintea țării. Prescripția sabatică pentru Israel (Ies. 20,8-11) este cea

---

<sup>11</sup> M. Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, Zürich, 1948, p.16.

<sup>12</sup> G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments II*, München, 1957, p.117. Aici se menționează o „istoricizare” a sărbătorilor agrare canaanite.

mai lungă dintre cele zece porunci și, de aceea, este considerată și ca fiind cea mai de seamă<sup>13</sup>. Pentru că Dumnezeu însuși a sfințit Sabatul de dragul odihnei creației, de aceea trebuie și poporul să-l sfințească. Toți trebuie să-l sfințească: parinții și copiii, stăpânii și sclavii, oamenii și animalele, conaționalii și străinii aflați în popor. Sabatul este o ordine a păcii pentru tot omul, nu poate fi ținut prin împovărarea altora, ci numai prin concelebrare și împreună părtășie. Precum oamenii stăpânesc peste animale (Fac. 1,27), tot așa trebuie acum ca și animalele, la rândul lor, să se bucure și să se împărtășească de timpul Sabatului. Mai târziu se va generaliza peste tot pământul și anul sabatic: pământul va trebui un an să fie lăsat nelucrat și să se odihnească (Lev. 25,11). Oamenii sfințesc Sabatul prin părăsirea oricărei activități sau munci și prin recunoașterea realității înconjurătoare ca fiind creația lui Dumnezeu, de care sau în fața căreia și în care chiar Dumnezeu însuși s-a odihnit. Oamenii care se odihnesc în ziua Sabatului denotă și prin această odihnă a lor că ei sunt creați după chipul lui Dumnezeu. Precum Sabatul este sfințit de Dumnezeu și de prezența sa odihnindă, tot așa omul, prin această reculegere în raport cu existența sa, sfințește, la rândul lui, Sabatul. Existența premerge făptuirii. Făptuirea se sfârșește de aceea în prezența existențială. Mult mai sus decât făptuirea se află existența odihnindă, care și-a aflat fundamentul în prezența existențială a lui Dumnezeu. Celebrarea Sabatului conduce la o capacitate crescândă de percepție a frumuseții tuturor lucrurilor, a hranei, a îmbrăcăminții, a trupului și a sufletului, pentru că existența însăși este extraordinară. Problema posibilității făptuirii și a folosinței devin uitate în raport cu frumusețea tuturor creaturilor, care sunt astfel depline în sine însăși.

A sfinți Sabatul înseamnă a te elibera de tendința de căutare individuală a norocului și de voința de făptuire, lăsându-te cu totul absorbit în prezența lui Dumnezeu: numai prin Dumnezeu – numai și numai prin har –, numai prin încredere în El se va sfinți Sabatul. De aceea Sabatul poate fi considerat ca fiind doctrina iudaică despre „justificare”. Cine îl privește pe Israel în Sabat, nu poate să-i impute acestuia vreo „dreptate lucrătoare”. Pe de altă parte însă, doctrina creștină a „justificării” poate fi apreciată drept „odihna sabatică”.

<sup>13</sup> A. Heschel, *op. cit.*, p. 8.

Ceea ce catehismele reformate ale secolelor al XVI-lea și al XVII-lea au definit drept chemare a omului, aceea poate fi atribuită în mod special și Sabatului: „To glorify God and to enjoy him forever”. Deoarece acest aspect e valabil pentru Sabat, el întrepătrunde, de asemenea, întreaga viață, cotidianul și munca lumii.

Porunca Sabatului împarte și timpul. Ea aduce cu sine întrerupere, interval și ritm în experiența temporală umană. Aceasta o fac, de asemenea, și alte diviziuni de timp. Ceea ce este specific Sabatului însă, este, pe de-o parte, *amintirea* sabatului creațional al lui Dumnezeu, prin care, de altfel, se și fundamentează ținerea Sabatului, iar pe de altă parte, *făgăduința* Sabatului veșnic în timpul mesianic. Sabatul stă, deci, formal, în ciclul uman al timpului, transcenzând, însă, prin ceea ce este, renașterea timpului natural, prin aceea că ilustrează deja tocmai Sabatul timpului mesianic. Sabatul face parte din ciclul săptămânal și este, pe baza făgăduinței, pe care el o împlinește în anticipare, semnul libertății viitoare, a libertății de ciclul acesta temporal. Sabatul este în interiorul timpului, dar este mai mult decât timpul, căci el aduce și descoperă o bogăție veșnică, nepieritoare, palpabilă.

„Prin aceea că intervenția în natură se întrerupe timp de o zi, se elimina timpul; unde nu există nici prelucrare, nici muncă și nici o intervenție umană oarecare, acolo nu mai există nici timp. În locul unui Sabat în care omul să se prosternă adânc în fața Domnului timpului, sabatul biblic simbolizează biruința omului asupra timpului. Timpul se suspendă; Saturn este detronat în ziua lui proprie. Moartea este suspendată și viața este singurul stăpân în ziua Sabatului.”<sup>14</sup>

Comemorarea Sabatului creației lui Dumnezeu și făgăduința timpului mesianic conduc Sabatul dincolo de conceptul de „zi” și depășește legea timpului. Aceasta face ca Sabatul să fie ritmul veșniciei în cadrul timpului și conduce spre prezența lumii viitoare a veșniciei în cadrul istoriei.

Israel a transmis popoarelor două arhetipuri de *eliberare*: *exodul* și *Sabatul*. *Ieșirea (exodul)* din robie și trecerea în țara libertății este simbolul lucrător al timpului exterior. *Sabatul* este

<sup>14</sup> E. Fromm, *op. cit.*, p. 200.



simbolul odihnitor al libertății interioare. Exodul este experiența de bază a *istoriei* lui Dumnezeu. Sabatul este experiența de bază a *creației* lui Dumnezeu. *Exodul* este experiența fundamentală a *intervenției făptuitoare* a lui Dumnezeu. *Sabatul* este experiența fundamentală a *existenței* lui Dumnezeu. Fără să se țină cont de Sabat, fără a se lăsa orice lucrare ori făptuire, fără liniștea și predarea în prezența existențială a lui Dumnezeu, nici un exod politic, social sau economic nu va conduce cu adevărat din asuprire, declasare și exploatare în adevărata libertate a unei lumi umane. Invers, oamenii nu vor găsi niciodată pacea sabatică întru prezența lui Dumnezeu, dacă ei nu vor găsi eliberare de dependență și asuprire, de neomenie și ateism. Exodul și Sabatul își aparțin, deci, unul altuia, se completează în chip necesar. Dacă vor fi separate, și doar unul dintre ele va fi considerat drept bază a experienței libertății, nu vor conduce la aceasta și se vor pierde.

#### § 4. Sărbătoarea mântuirii

Sabatul trebuie înțeles ca fiind desăvârșirea creației. Această desăvârșire se plinește prin prezența odihnindă a Creatorului în creația Sa. Această prezență a lui Dumnezeu este prima revelație a Lui în creația Sa; nu e una directă, ci e una liniștitoare; nu e una indirectă, mijlocită, ci e una directă, nemijlocită. Percepându-se aceste două aspecte ale revelației împreună, adică Sabatul ca și *desăvârșire* a creației și Sabatul ca și *revelație* a existenței odihninde a lui Dumnezeu, se pun bazele înțelegerii acestor două elemente ale Sabatului ca fiind de fapt „dincolo” de Sabat, într-un viitor în care creația și revelația lui Dumnezeu vor deveni una. Aceasta este *mântuirea*<sup>15</sup>. Mântuirea trebuie, de aceea, înțeleasă ca fiind „Sabatul cel veșnic” și, simultan, „noua creație”. Dacă „plin este tot pământul de slava Lui” (Is. 6,3), dacă Dumnezeu va fi „toate în toți” (I Cor. 15,28),

<sup>15</sup> Asupra acestei dialectici a atras atenția Fr. Rosenzweig, *op. cit.*, p. 68 spunând: „Ce ar putea să fie mântuirea altceva decât aceea că revelația și creația s-ar împăca!”

dacă Dumnezeu „va sălaşlui” în creaţia Sa (Apoc. 21,3), atunci creaţia şi revelaţia sunt efectiv una. Dumnezeu va fi revelat atunci în toată creaţia Sa şi toată creaţia va fi revelaţie şi oglindă a slavei sale. Aceasta este lumea mântuită.

Într-adevăr, atât Sabatul creaţiei lui Dumnezeu cât şi porunca ţinerii Sabatului dată lui Israel au în primul rând o însemnătate retrospectivă, căci Sabatul urmează celor şase zile lucrătoare şi încununează opera împlinită. În Sabat se poate spune cu adevărat: „Totul este bine dacă s-a sfârşit cu bine”. Chiar şi tonul celebrării iudaice a Sabatului ţine cont de desăvârşirea creaţiei şi de mulţumirea adusă Creatorului pentru darurile creaţiei şi pentru bunătatea creaţiei Sale. Celebrarea iudaică a Sabatului mijloceşte înţelepciunea existenţei şi a vârstei. Pe această imagine a Sabatului poate fi altoită şi imaginea propusă de Hegel, cu ajutorul căreia el descrie filosofia: „Ca şi ideie despre lume, ea apare abia atunci când realitatea procesului de constituire al ei se desăvârşeşte şi se plineşte... Bufniţa Minervei îşi începe zborul ei abia odată cu ivirea amurgului.”<sup>16</sup>

Cu toate acestea rezidă simultan şi în chip ascuns în această categorie retrospectivă, finală şi liniştitoare a Sabatului o promisiune nemaiauzită referitoare la viitor, căci Sabatul deschide întreaga creaţie, pe care el o certifică, pentru venirea Împărăţiei lui Dumnezeu. Nu întâmplător s-au orientat şi s-au „apriş” speranţa mesianică şi eshatologică a lui Israel şi a creştinătăţii mereu de la Sabat. În această speranţă mesianică dar şi eshatologică s-a futurizat şi s-a universalizat Sabatul lui Israel. „Sabatul cel veşnic” a devenit punctul arzător al tuturor revelărilor istorice ale lui Dumnezeu şi totodată conceptul tuturor mântuirilor istorice ale omului. În „Sabatul cel veşnic” s-a putut vedea mântuirea cosmosului total întru prezenţa revalată a lui Dumnezeu. Această cale a fost deja cunoscută într-un chip clar în dezvoltarea vechi-testamentară a Sabatului:

Ziua Sabatului trebuie în conformitate cu textul din Ieş. 20,8-11 sfinţită după şase zile lucrătoare, astfel încât nimeni să nu facă „nici un lucru”. Odihna Sabatului revine întregii case,

---

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, *Vorrede zur Philosophie des Rechts*, XXVI.

chiar și oaspeților străini. În cea de-a șaptea zi se va restaura săptămânal creația și va fi sărbătorită.

Sabatului săptămânal îi corespunde și un an sabatic. În conformitate cu textul din Lev. 25,1-7, Israel trebuie după luarea țării făgăduite în stăpânire să facă o „odihnă în cinstea Domnului”. După șase ani de prelucrare a pământului trebuie ca țara întreagă să își găsească în cel de-al șaptelea an liniștea sa, prin aceea că „ogorul tău să nu-l semeni și via ta să n-o tai în anul acela”. Ceea ce pământul dăruiește timp de șase ani, aceea trebuie să devină în chip egal hrana tuturor: a copiilor și a părinților, a stăpânilor și a robilor, a conaționalilor și a străinilor de neam, a oamenilor și a animalelor. În acest „an sabatic al pământului” va deveni clar, că Sabatul nu este doar o sărbătoare a oamenilor, ci un praznic al întregii creații. În cel de-al șaptelea an sărbătorește însuși „pământul”.

Acestui an sabatic îi corespunde și un an jubiliar. După Lev. 25,8-55 trebuie ca după scurgerea a șapte ani sabatici, în ziua împăcării, să se audă trâmbița în întreaga țară, pentru a declara cel de-al cincizecilea an drept „anul slobozeniei” Domnului. Prin aceasta se va consfinți faptul că, dreptatea originară a legământului lui Dumnezeu va fi restaurată în cadrul poporului Său: „În anul jubiliar să se întoarcă fiecare la moșia sa”. Cele ce au fost inițial lui Dumnezeu afierosite, trebuie să se întoarcă înapoi, iar datoriile iertate. Înrobirea cauzată de datorii trebuie ridicată, iar libertatea fiecărui membru al poporului, dar și a celor străini, trebuie acum restaurată. De asemenea, trebuie ca în acest an jubiliar să se celebreze și Sabatul pământului: „să nu semănați, nici să secerați... roadele de pe ogor sa le mâncați.” Se pare că specificul acestui an jubiliar consta în aceea că, drepturile lui Dumnezeu și statutele în popor și prin popor să fie reîntoarse creației, străinilor, animalelor și pământului. Nu este sigur ca Israel să fi ajuns vreodată în decursul istoriei sale să celebreze un an sabatic sau unul jubiliar total liniștiți. Poate tocmai acest lucru a constituit fundamentul viziunii profetice referitoare la Sabatul mesianic. În Is. 61,1-11 este mărturisită așteptarea venirii unui profet mesianic care să declare anul jubiliar: „...să binevestesc săracilor, ...să vindec pe cei cu inima zdrobită, să propovăduiesc celor robiți slobozire și celor prinși

în război libertate; Să dau de știre un an de milostivire al Domnului și o zi de răzbunare a Dumnezeuului nostru.” Când va veni acest Mesia profetic, va începe și timpul mesianic, reprezentat prin imaginea anului Sabatic. Aceasta înseamnă, printr-o retrospectivă aplicată asupra anului jubiliar, că timpul mesianic de eliberare a asupriților și de dreptate a lui Dumnezeu se va săvârși în toate lucrurile. Din perspectiva acestei reprezentări a anului sabatic, înseamnă că timpul mesianic va permite libertatea pământului și hrănirea dreaptă a tuturor ființelor. În cele din urmă, aceasta înseamnă din punctul de vedere al retrospectivei aplicate asupra Sabatului că liniștea și pacea se vor instaura și răspândi prin prezența lui Dumnezeu.

Abia acest Sabat mesianic va fi un *Sabat fără sfârșit* (Jub. 2,19-24). Precum și legământul este unul veșnic, tot așa va deveni și Sabatul unul veșnic. Prin aceasta va corespunde Sabatul mesianic al lumii de la sfârșitul veacurilor Sabatului originar al creației lui Dumnezeu. Fiecare Sabat în timp are și un final. Dintr-o zi de prăznuire se va ajunge iarăși la o zi de muncă. De aceea, Fr. Rosenzweig a numit sabatul săptămânal ca fiind „visul de desăvârșire, însă, totuși, numai un vis”<sup>17</sup>. Ziua sabatică, anul sabatic și anul jubiliar dau mărturie în timp despre ceea ce este „dincolo” de timp, în era mesianică. Abia Sabatul final va deveni o „prăznuire fără de sfârșit” și va plini Sabatul lui Dumnezeu și toate praznicele sabatice ale lui Israel în lume. Dacă ziua istorică a Sabatului este „visul de desăvârșire”, tot așa este cu siguranță acest Sabat veșnic, mesianic, nimic altceva decât „desăvârșirea visului” lui Israel.

Asupra acestui fapt dă mărturie și *speculatia apocaliptică* a celor *șapte ere ale lumii*. În conformitate cu Dan. 9, 24-27 mărturisește „Sanhedrinul babilonic 97 a” despre un „Sabat al lumii” tocmai în ultima era a acesteia. Fragmentul slav „Enoch 33,1s.u.” duce mai departe aceste reprezentări. La școala lui Ilie a fost predată învățătura conform căreia, „există trei ere: două mii de ani de haos, două mii de ani de Tora, două mii de ani ai lui Mesia și apoi sfârșitul: lumea care va fi doar un Sabat, liniștea vieții veșnice.” Această focusare mesianică a istoriei

---

<sup>17</sup> Fr. Rosenzweig, *op. cit.*, p.68.

asupra sabatului final a avut urmări importante asupra teologiei creștine în Evul Mediu și prin *Joachimo da Fiore* a imprimat conceptul de mesianism din gândirea modernă europeană.

## § 5. Iisus și Sabatul

Poziția lui Iisus față de porunca Sabatului și față de „halacha”-ul rabinic al Sabatului este tratat în teologia neotestamentară și în hristologia dogmatică în capitolul „Iisus și legea Vechiului Testament”<sup>18</sup>. Ca și bază a textului sunt preluate în mod normal discuțiile lui Iisus referitoare la Sabat din evangheliile sinoptice, prin care poziția specială a acestuia este justificată: „Iisus calcă Sabatul printr-un comportament demonstrativ.”<sup>19</sup> „Iisus respinge ‘halacha’-ul sabatic.”<sup>20</sup>

Iisus vindecă în timpul Sabatului și le permite ucenicilor Săi să smulgă spice. Ca și fundamentare a acestei poziții, evangheliile mărturisesc: 1. „Sabatul a fost făcut pentru om și nu omul pentru Sabat” (Mc. 2,27); 2. Fiul Omului este domn și al Sabatului” (Mc. 2,28).

Faptul că „Sabatul este pentru om” și nu invers, o declară și exegeza rabinică. În cazul în care viața era pusă în pericol, precum în luptele duse în timpul macabeilor, exista o dezlegare formală față de obligativitatea ținerii Sabatului. Vindecările făcute de Iisus nu se încadrau însă la aceasta categorie a izbăvirii dintr-un pericol de moarte. Se pune atunci întrebarea: a așezat Iisus porunca iubirii deasupra poruncii Sabatului, așa după cum ar rezulta din Mc. 3,4? Fundamentează „porunca iubirii ca și lege a vieții domniei Împărăției ...critica lui Iisus referitoare la dreptul lui Dumnezeu din vechiul eon”, așa după cum se exprima *Joachim Jeremias*?<sup>21</sup> Eliberează simpla „urmărire a lui Iisus” de obligativitatea ținerii fiecărei porunci,

<sup>18</sup> Dăm aici ca exemplu J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. 1. Teil: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh, 1971, p. 201 ș.u.; și L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, 1978<sup>3</sup>, p. 144 ș.u.

<sup>19</sup> L. Goppelt, *op.cit.*, p.144.

<sup>20</sup> J. Jeremias, *op.cit.*, p. 201.

<sup>21</sup> J. Jeremias, *op.cit.*, p.198.

sau, așa după cum se exprima *Leonhard Goppelt*<sup>22</sup>, este ridicată această obligativitatea a Sabatului ca și împlinire totală a cerinței lui Iisus?

Este corect dacă se analizează poziția lui Iisus referitoare la Sabat în legătură cu trimiterea Sa mesianică. Se intră însă pe o cale greșită dacă, în poziția referitoare la porunca Sabatului, libertatea păgâno-creștină va fi înțeleasă prin prisma poruncii iudeo-creștine a ținerii Sabatului. Minunează faptul că, „poziția lui Iisus referitoare la porunca Sabatului” nu este fundamentată prin predicarea Sabatului mesianic, ci prin porunca iubirii sau prin urmarea Sa. Binevestirea pe care o aduce Iisus nu echivalează cu proclamarea unei etici înalte, ci cu anunțarea iminenței Împărăției lui Dumnezeu, a cărei apropiere el o certifică prin semne ale timpului mesianic: „Orbii își capătă vederea și șchiopii umblă, leproșii se curățesc și surzii aud, morții înviază și săracilor li se binevestește” (Mt. 10,7-8; 11,5-6). După Lc. 4,18 s.u. activitatea publică a lui Iisus a început cu o vestire a Sabatului mesianic în Nazaret. Promisiunea din Is. 61,1-4 devine viabilă prin El: „Astăzi s-a împlinit scriptura aceasta în urechile voastre.”<sup>23</sup> Dacă se acceptă faptul că, vestirea lui Iisus referitoare la Împărăția lui Dumnezeu instaurează Sabatul mesianic, atunci libertatea față de Sabat și față de anul sabatic rezultă chiar din această împlinire a timpurilor de pe urmă. Iisus nu a încălcat pur și simplu porunca Sabatului și nici nu a tratat-o cu indiferență<sup>24</sup>. El nici nu a ridicat-o, astfel încât oamenii se aflau în fața alternativei: Iisus sau iudaismul<sup>25</sup>. Libertatea pe care Iisus o proclamă vis-s-vis de legea iudaică nu este o alta, diferită de libertatea anunțată de profeți și diferită de timpul mesianic așteptat de Israel. Porunca Sabatului indică ea însăși această libertate, precum porunca anului sabatic și a anului jubiliar. Timpul mesianic împlinește aceste porunci ale legământului de o așa manieră, încât acest lucru nu ar fi posibil în timpul istoric. De

<sup>22</sup> L. Goppelt, *op.cit.*, p.146. Se ridică întrebarea, a cui alternativă ar putea fi aceasta.

<sup>23</sup> A. Trocmé, *Jesu Christ et la revolution non-violente*, Genf, 1961; J.H.Yoder, *Die Politik Jesu – der Weg des Kreuzes*, Maxdorf, 1981, Kap. 3: *Die Bedeutung des Jubeljahres*; compară și W. Grimm, *op. și loc.cit.*

<sup>24</sup> H. Braun, *Jesus*, Stuttgart, 1969, p.84.

<sup>25</sup> L. Goppelt, *op.cit.*, p. 146.

aceea, toate restricțiile etice și cultice precum și particularitățile exegezei sabatice dispar în timpul mesianic. Iisus nu a vestit o libertate păgâno-creștină a Sabatului, ci împlinirea mesianică a „visului de desăvârșire” israelit. El nu a făcut din cult și din porunca religioasă ceva profan și nici nu a abrogat Sabatul în favoarea operelor de caritate și a zilelor de lucru, ci a ridicat aceste zile de lucru în acea sărbătoare mesianică a vieții, a cărei pregustare unică o reprezenta chiar Sabatul lui Israel. Sub mantia propovăduirii lui Iisus referitoare la apropierea Împărăției viața întreagă se preschimba într-un praznic sabatic.

## § 6 Duminica: Sărbătoarea începutului

Rădăcinile zilei creștine de sărbătoare ajung până în creștinismul primar. Atunci, însă, această zi nu avea un nume propriu, ci era socotită și înțeleasă, după împărțirea tradițională iudaică, ca fiind „prima zi a săptămânii” (Apoc. 20,7; I Cor. 16,2; Mc. 16,2; In. 20,1.19). Noua denumire de „ziua Domnului” (Apoc. 1,10; Did. 14,1; Ign.Magn. 9,1) a apărut, probabil, pentru prima dată în Siria. Neobișnuita expresie „ziua a opta” (Barn. 15) a fost folosită mai întâi în secolul al II-lea<sup>26</sup>. Denumirea aceasta rezida în antichitatea romană târzie a așa-numitei „săptămâni planetare”, și era folosită în acest sistem cu referire specială la cea de-a doua zi, care era închinată cultului soarelui. Sub influența cultului lui Mithra, această zi a fost ulterior socotită ca fiind, de fapt, „prima zi a săptămânii”<sup>27</sup>.

Într-adevăr, astăzi este unanim acceptat faptul că, sensul originar al zilei de sărbătoare creștină rezidă, de fapt, în celebrarea Învierii Domnului. H. Riesenfeld și W. Rordorf au arătat că, fundamentarea celebrării Duminicii pe baza Învierii Domnului în această zi, se realizează abia în secolul al II-lea. Începuturile serbării zilei creștine de odihnă sunt neclare. Ziua creștină de odihnă nu se înrădăcește în Sabatul iudaic, nu este un „Sabat creștin” și nu poate fi înțeleasă nici ca împlinire a

<sup>26</sup> W. Rordorf, *op.cit.*, p. 15.

<sup>27</sup> E. Hertzsch, *Art. Sonntag*, RGG<sup>3</sup> III, VI, 104-142. Vezi, de asemenea, și W. Nagel, *Geschichte des christlichen Sonntags*, Berlin, 1970<sup>2</sup>.

cele de-a patra porunci. Pe de altă parte, nu se poate afirma însă nici că Biserica a preluat Duminica păgână, umplându-o numai cu un alt conținut. O atare preluare și-ar putea găsi, eventual, ecoul, numai într-o adopție târzie în cadrul Imperiului Roman.

Începuturile trebuie căutate, însă, în iudeo-creștinismul primar. Se poate afirma împreună cu H. Riesenfeld că, iudeo-creștinii și după convertirea lor au continuat să țină legea mozaică și, deci, Sabatul. Mai departe, se poate accepta și faptul că, aceștia, seara, după celebrarea Sabatului iudaic s-au adunat și separat, în casele lor, ca și comunitate creștină<sup>28</sup>. Această seară, precum susține W. Rordorf, a jucat un rol decisiv pentru „masa” ucenicilor, „mâncată” în prezența în Duh a Domnului Celui Înviat. Și în comunitățile întemeiate de Sf. Apostol Pavel, „frângerea pâinii” avea loc în această seară. În dimineața zilei care urma după această seară, se săvârșeau botezurile, care, așa după cum crede Rordorf, erau puse în legătură cu „cea de-a opta zi”. Indiferent cum s-ar judeca această reconstrucție istorică, este cert că, ea are, totuși, o strânsă legatură și cu celebrarea iudaică a Sabatului și cu serbarea propriu-zisă creștină, fără ca să se acrediteze însă ideea, că o serbare ar împiedica-o pe cealaltă într-o măsură oarecare.

Ruperea sărbătorii creștine de Sabatul lui Israel are, de asemenea, o istorie mai lungă, și poate fi reconstituită doar cu dificultate. Un rol important îl joacă în această istorie Ștefan și cercul celor șapte, al așa-numiților eleniști. Predicția lor referitoare la distrugerea Templului și pretenția lor referitoare la libertatea față de legea mozaică (F.Ap. 6 și 7, în chip special 6,14) au declanșat conflictul cu această lege mozaică în cadrul creștinismului timpuriu. După Sinodul Apostolic (F.Ap. 15; vezi și Gal. 4,8-10; Col. 2,16 s.u), păgânii nu au trebuit să devină mai întâi, din punct de vedere religios, iudei pentru a putea deveni creștini. Ca și creștini, ei nu au fost obligați să respecte și să practice Legea și circumcizia și, deci, prin urmare, nici Sabatul. Iudeo-creștinismul și creștinismul preluat de păgâni se deosebesc unul față de altul prin poziția pe care o adoptă față de Lege. Chiar și Apostolul Pavel le tratează în chip diferit, însă libertatea iudaico-mesianică raportată la Lege va deveni

---

<sup>28</sup> H. Riesenfeld, *op.cit.*, p. 210 ș.u.



din ce în ce mai mult înlocuită și determinată de libertatea creștinismului preluat de păgâni și de poziția lui față de Lege. Prin aceasta ajunge ziua de serbare creștină să se despartă de Sabatul lui Israel și să se stabilizeze în sine însăși, mai ales odată cu nașterea numeroaselor comunități creștine care țin această zi și o celebrează.

Din punct de vedere istoric, aceste „așezări în sine”, aceste „independentizări” a zilei creștine de praznic și mai apoi a înlocuirii Sabatului lui Israel prin ea, trebuie înțelese ca fiind, de fapt, delimitarea creștinismului de iudaism, sau, mai precis, ca semn al sfârșitului determinării creștinismului de o anumită concepție iudeo-creștină<sup>29</sup>. Răscoala lui Bar-Kochba din anul 132 până în anul 135, distrugerea Ierusalimului în timpul împăratului Hadrian, precum și interdicția dată de el referitoare la respectarea prescripțiilor Legii în cadrul Imperiului Roman, sunt evenimentele cele mai importante care au contribuit și ele la aceasta. Acum a devenit serbarea Duminicii drept semn de recunoaștere al creștinilor și, totodată, semnul distingerii lor față de iudaism, tocmai pentru a nu cădea sub incidența a ceea ce era „fiscus judaicus” și pentru a scăpa și de eventualele represii pe care ar fi trebuit să le sufere pentru aceasta din partea statului. În Imperiul Roman, Sabatul a fost, treptat, degradat chiar la statutul de zi de post antiiudaic. Tot acum, Învierea Domnului a devenit fundamentarea de bază a celebrării zilei de sărbătoare creștină, așa după cum o mărturisesc, de altfel, multe dintre explicațiile teologice și ale papilor din această perioadă. Preluarea poruncii ținerii Sabatului iudaic și transformarea sa într-o poruncă a sfințirii Duminicii creștine, are loc abia în legiferarea inițiată prin dorința împăraților creștini. Data de 3 martie 312 poate fi socotită drept „ziua de naștere” a Duminicii ca zi de odihnă: „Împăratul Constantin, către A. Helpidius. Toți judecătorii, populația orașelor precum și întreaga activitate de breaslă (artium officia cunctarum), trebuie să se odihnească în chip liber în preacinstita zi a Soarelui.”<sup>30</sup>

<sup>29</sup> În mod detaliat despre acest aspect a se vedea S. Bacchiocchi, *Antijudaism and the Origin of Sunday*, The Pontifical Gregorian University Press, Rom, 1975.

<sup>30</sup> Citat după W. Rordorf, *op.cit.*, p.160. Edictul continua în felul următor: „Agricultorii, de asemenea, trebuie să se odihnească în chip liber și neîmpiedecați de la prelucrarea pământului, căci adesea se întâmplă că, nici o zi nu este mai potrivită, pentru ca sămânța cerealelor să fie încredințată brazdelor și mlădițele viței de vie să fie încredințată gropișelor. Iar aceasta să

În lumina specificării teologice, trebuie ca vis-a-vis de dezvoltarea istorică a Duminicii creștine să se rețină și legatura acesteia cu Sabatul lui Israel, din cauza amenințării cu păgânizarea a zilei de prăznuire creștină. Duminica creștină nu dizolvă, de altfel, Sabatul lui Israel și nici nu are voie să-l înlocuiască. Suprapunerea poruncii ținerii Sabatului asupra Duminicii creștine este, din punct de vedere teologic, fals. Ziua de prăznuire creștină trebuie privită, cel mult, ca fiind o extindere mesianică a Sabatului lui Israel. „Visul desăvârșirii” aștepta desăvârșirea acestui vis.

Chiar fundamentarea zilei de prăznuire creștină drept zi a Învierii lui Hristos și, prin aceasta, drept „zi a Domnului”, anticipează nu doar odihna Sabatului timpurilor de pe urmă, ci și începutul „noii creații”. Noua creație începe, conform concepției creștine, odată cu Învierea lui Hristos din morți, căci „noua creație” este lumea învierii morților. Dacă se privește prin intermediul Sabatului lui Israel asupra lucrurilor creației lui Dumnezeu și asupra săptămânii lucrătoare a oamenilor analizându-le, se poate face același lucru și cu sărbătoarea Învierii, privindu-se în viitorul unei noi creații. Dacă Sabatul lui Israel conferă o participare la odihna lui Dumnezeu, atunci sărbătoarea Învierii conferă, la rândul ei, participare la puterea noii creații a lumii. Este Sabatul lui Israel prin excelență o zi comemorării și a mulțumirii, atunci este și sărbătoarea creștină a Învierii prin excelență o zi a începutului și a speranței. Cu o accentuare specială, *Fr. Rosenzweig* remarcă în acest sens următoarele: „Creștinul este veșnicul începător; finalizarea nu îi este

---

se săvârșească, pentru ca, nu cumva, din pricina impulsului de moment, și despărțiți în chipul acesta și de pronia cereasca, această zi să se piardă.” – Ideea de a înlocui Sabatul iudic cu Duminica creștină, este parte a impregnării hiliaste a ceea ce se numea *Sacrum Imperium*: Așa-numita *polita Moysi* va fi înțeleasă ca umbra a Împărăției lui Hristos. Împărăția lui Hristos nu este Biserica creștină, ci „ființa” creștină comună a Imperiului creștin. Aceasta se vede și în tipologia Sabat-Duminică, pe care *Eusebiu de Cezareea* o menționează în al său comentariu la Psalmul 91. El suprapune porunca Legii lui Moise Imperiului creștin. În chip analog, va fi suprapusă și determinarea preoției aaronite asupra preoției Bisericii imperiale constantiniene. Pentru un *iudaism independent*, de la sine înțeles, fie el în Israel ori în sinagogi, nu se mai găsea, astfel, nici un loc în acest imperiu creștin, așa după cum lasă marturie și legiferările împăraților Teodosie și Iustinian. Acesta era *hiliasmul creștin*.

caracteristică, căci dacă începutul este bun, atunci totul va fi bun.”<sup>31</sup> Nu degeaba este considerată ziua creștină a Învierii drept „prima zi a săptămânii”. Fiecare săptămână va fi fundamentată în viziunea noii creații și percepută cu speranța Învierii și a vieții veșnice. În sfârșit, se poate afirma că, deși, într-adevăr, Sabatul creațional a fost pentru Dumnezeu cea de-a șaptea zi, el a fost pentru oamenii creați în ce-a de-a șasea zi, în mod sigur, *prima zi* pe care ei au experiat-o.

Dacă am „distribui” importanța „desăvârșirii (plinirii)” și a „începutului” în acest mod, legat așadar, de „cea de-a șaptea zi” și de „prima zi”, atunci se poate afirma că, ziua desăvârșirii creației este deschisă spre ziua noii creații, iar ziua ce-a dintâi anticipează ziua originară a desăvârșirii creației. Vechea caracteristică creștină a zilei praznicului Învierii drept „cea de-a opta zi” indică Duminica creștină în legatura ei cu Sabatul lui Israel și recomandă Israelului perspectiva – care, după modul de numărare, este, de fapt, imposibilă – asupra zilei noii creații.

Separarea *creștinismului* de *iudaism* și, prin aceea, desconsiderarea și descompunerea iudeo-creștinismului legată de ea, căreia, totuși, creștinismul universal – așa după cum arată și scrierile Noului Testament – îi datorează originea sa, a determinat ca ziua praznicului creștin al Învierii să fie „Duminica” și, prin aceasta, să fie într-un mod hotărâtor „păgânizată”. Dacă se va dori ștergerea acestei păgânizări, atunci va trebui, iarași, ca „ziua creștină a

<sup>31</sup> Fr. Rosenzweig, *op.cit.*, p. 127.

\* Este foarte dificil de tradus în limba română jocul de cuvinte „*Sonnabend*” – „*Sonntag*”, posibil în limba germană, pierzându-se, involuntar, din semantica și sensul textului originar. Dintre variantele „seara Duminicii” sau „seara Soarelui”, respectiv „ziua Soarelui” sau „ziua Duminicii” – rădăcina „*Sonn-*” provenind de la substantivul de genul feminin „*die Sonne*” (= soare) –, am optat pentru varianta „seara Duminicii”, pe care am stilizat-o și transformat-o în „amurgul Duminicii”, exprimând, după părerea mea, mult mai bine ideea „revărsării” în liniștea sabatică, contopirea cu aceasta a Duminicii. Aceasta, din punct de vedere liturgic, începe sâmbata seara și astfel, are loc „revărsarea” în liniștea sabatică – aflată la final din punct de vedere cronologic – a ceea ce ar trebui să fie „dimineața timpurie a Duminicii” care, astfel se transformă în „seara sau amurgul” acesteia, precedând, în modul acesta, „ziua” propriu-zisă a Duminicii – și aceasta doar în conformitate cu „dialectica” și „logica” creației („seară-zi”) – și nu urmând „logicii”, respectiv „dialecticii” profane („zi-seară”) (n.trad.).

Domnului” să fie alipită la Sabatul lui Israel. Aceasta ar fi, de fapt, o modalitate de sfințire a Sabatului.

De aceea, ar fi potrivit ca, în practică, înaintea „zilei Duminicii”\*, să i se permită „amurgului Duminicii” să „se reverse” în liniștea Sabatului. Privegerile din acest „amurg” al Duminicii (deci, strict cronologic, sâmbătă seara târziu, în noapte, spre Duminică), care sunt săvârșite și celebrate în multe comunități, la care participă mulți creștini, poartă în sine, mai mult sau mai puțin conștient, ceva din „liniștea” și „fericirea” Sabatului lui Israel: după munca de o săptămână se „revarsă” totul în(tru) liniștea prezenței lui Dumnezeu. În această seară se poate simți ceva din „plinirea” dumnezeiască a creației. Celebrarea liturgică din dimineața propriu-zisă a Duminicii, săvârșită în chip deplin în lumina libertății Învierii lui Hristos, ar putea, atunci, să fie celebrată pentru „noua creație”. Întru aceasta ar trebui extinsă speranța mesianică, care înnoiește viața. Duminica ar redeveni, astfel, ziua autentică a *praznicului creștin al Învierii*, dacă, în prealabil, în „pre-seara” zilei („amurgul Duminicii” – n. trad.) ar putea fi celebrat un *Sabat creștin*.

*Ziua noii creații* anticipează și „ziua ecologică de odihnă” a creației originare, dacă această noua creație este desăvârșirea creației originare și nu distrugerea ei.

*Ziua ecologică de odihnă* trebuie să fie o zi fără „poluare”, fără „circulație auto”, tocmai pentru ca și *natura* să poată celebra Sabatul propriu. Creștinismul celebrează praznicele mesianice ale iconomiei lui Hristos, necunoscând un „praznic al creației”<sup>32</sup>. Iudaismul celebrează și el propriile praznice, însă, mai întâi de orice, celebrează Sabatul creației. Este necesar și este chiar timpul, ca și creștinismul, în această criză ecologică a lumii contemporane, să se reculeagă în baza acestui *Sabat al creației*.

---

<sup>32</sup> În anii din urmă a fost introdusă în calendarul ortodox prin strădaniile Patriarhului ecumenic Bartolomeu I al Constantinopolului „sărbătoarea creației” prăznuită la 1 septembrie, ziua de început a anului liturgic ortodox, recuperând sensurile profunde ale teologiei creației specifice cugetării patristice dar și preocupările ecoteologice contemporane (n. ed.)

## SIMBOLURI UNIVERSALE

Simbolurile sunt, în funcție de forma lor, imagini, parabole și expresii figurate. Pentru a ne putea orienta în diferite domenii, de care nu putem face abstracție, ne folosim de imagini ale diferitelor experiențe care ne-au marcat, și le transpunem în situația dată. Dar, pentru ca în general, în fiecare experiență „vie” și unică este prezentă viața în ansamblul ei și, în fiecare impresie trăită a unui obiect se află lumea întreagă prezentă într-un chip inexprimabil, se poate afirma că, la orientarea ce are loc în „vastitatea” lumii prin simboluri diverse, nu se poate vorbi cu adevărat despre o „transpunere”, ci despre o accentuare în cadrul experiențelor singulare a dimensiunii acolo cooptate a întregului „relativ” al vieții, și depre o accentuare a lumii proprii, specifică acestei experiențe. Fiecare *experiență* care ne este proprie, cuprinde în sine un orizont de sens, fără de care nu putem percepe această experiență. Acest orizont, se arată spre a fi văzut, și aceasta în adevăratul sens al cuvântului, în experiența respectivă, însă nu se contopește cu aceasta. El este elementul transcendent al experienței unice. Simbolurile reprezintă pentru fiecare experiență tensiunea inerentă a determinării și nedeterminării, a particularității și totalității, a prezentului și viitorului, iar în această tensiune se fundamentează și excedentul semnificației experienței cu pricina. Prin mișcarea a ceea ce se numește „plurisemnificație”, simbolurile se dovedesc a fi nu doar

simple efective de acțiune, ci ele determină în chip liber experiențele. Simbolurile nu definesc, ci „dau de gândit” și invită spre descoperiri noi. Ele trebuie înțelese ca inițiative ale proceselor de cunoaștere și interpretare<sup>1</sup>. Simbolurile nu pot fi „fabricate”. Ele pot fi descoperite numai, căci sunt prezente în toate limbile și în toate tradițiile conștiinței. Există *modele fundamentale*, care orientează viața umană și se raportează mereu la limbaj, reglând inconștientul. Imagini care marchează sufletul în adâncurile lui, sunt numite de noi *arhetipuri*<sup>2</sup>. Fiecare arhetip are propria sa lume de *simboluri* și propriul său tezaur de *imagini* și de *posibile expresii figurate*. Un arhetip este o anume dispoziție a sufletului, care produce și ordonează reprezentări, care își împropriază o anumită experiență, dându-i expresie.

În acest sens, vom trata în acest capitol câteva simboluri universale arhetipale, comparându-le. Modul lor de enumerare propus aici, nu reflectă o anume evoluție istorico-culturală. Se urmărește, cel mult, ca simbolul biblic al *lumii ca și creație a lui Dumnezeu* să poată fi comparat cu alte simboluri, în raport cu care să fie mai apoi analizat critic<sup>3</sup>. Compararea simbolurilor va fi făcută în perspectiva mesianică și nu este de natura istorico-religioasă pură. Se va arăta, unde simbolurile universale creștine au preluat alte simboluri universale, transformându-le.

---

<sup>1</sup> Încerc aici să operez cu conceptul de simbol dezvoltat de Paul Ricoeur. Vezi pentru aceasta P. Ricoeur, *Les conflits des interprétation. Essais d'hermenetique*, Paris, 1969.

<sup>2</sup> C. G. Jung, *Psychologie und Religion*, Studienausgabe, Olten, 1971, p. 46 ș.u. Vezi și K. Mann, *Schöpfungsmythen. Vom Ursprung und Sinn der Welt*, Stuttgart, 1983.

<sup>3</sup> J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, London 1966, p. 200 s.u. început să lucreze cu două „models of creation”, adică cu „making” și „emanation”. A. Peacocke, *Creation and the Word of Science*, Oxford 1979, p. 38 ș.u. și p. 104 s.u. a extins aceste modele înspre categoriile „joc”, „muzică” și „dans”. În ceea ce mă privește, voi încerca mai departe, să operez cu mai multe modele, pentru a depăși unilateralitatea modelului „lumea ca operă a lui Dumnezeu”.

## § 1. Marea mamă a lumii

Mărturiile cele mai timpurii ale culturii umane și ale religiei sunt caracterizate într-un mod neechivoc de o caracteristică matrifocală sau matricială<sup>4</sup>. Divinul și misterul vieții au fostenerate în figura mamei. Culturile timpurii, pe baza cărora și-au dezvoltat apoi culturile triburilor migratoare indo-germanice din Grecia, Mesopotamia, Persia și nordul Indiei formele lor de viață patriarhală, au fost, inițial, impregnate de religii cu caracter matriarhal. Sub diferite denumiri, a fost venerată în întregul bazin mediteranean „muma lume”, „regina cerului” și „muma pământ”<sup>\*</sup>. Istoriile despre creație ale Vechiului Testament au luat naștere ca polemici îndreptate împotriva cultelor matriarhale canaanite, pentru ca prin ele să se impună credința iahwistă patriarhală<sup>5</sup>. Ce fel de simboluri universale arhetipale se ascund, însă, în spatele acestor culte timpurii matriarhale?

Simbolului „mama lume” îi este proprie reprezentarea despre lume ca „om mare”, iar omului îi este proprie reprezentarea ca și „lume mică”: lumea – un *macroanthropos*, iar omul – un *microcosmos*. Oricare formă de viață umană provine din mama și se menține prin ea. De aceea, întreaga lume are imaginea unei mame. Toate viețuitoarele sunt aduse la viață de „mama lumii” și sunt hrânite de ea. Ea este omul cosmic primordial. Triburile indice preariene Jaina au

<sup>4</sup> E. Neumann, *Die große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten*, Zürich, 1956; J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, p. 175, Frankfurt 1975; E. O. James, *The Cult of the Mother Goddess. An Anthropological and Documentary Study*, New York, 1959; R. Patai, *The Hebrew Goddess*, Philadelphia, 1967; H. Göttner-Abendroth, *Die Göttin und ihr Heros*, München, 1980; D. Wolkstein/S. N. Kramer, *Inanna, Queen of Heaven an Earth. Her stories and hymns from Summer*, San Francisco, 1983.

<sup>\*</sup> Din nefericire, prin traducere se pierde din valoarea semantică a originalului „Mutter Erde”, expresie în care substantivul feiminin „die Erde” (= pământul) se acordă în gen cu substantivul feminin „die Mutter” (= mama). În limba română substantivul „pământ” este de genul neutru (n.trad.).

<sup>5</sup> M. Stone, *When God was a Woman*, New York, 1978; R. Ruether, *New-Woman Earth. Sexist Ideologies and Human Liberation*, New York, 1975.

perceput universul în figura unei ființe umane colosale: „mama pământ”<sup>6</sup>. Acest univers este o ființă umană cosmică, al cărei organism este populat de viețuitoare nenumărate: în partea capului se află regiunile cerești, partea pământului se situează în trup, spațiul vital al omului este mijocul, iar părțile de dedesubt ale imaginii lumii sunt atribuite iadului. Cerul înstelat, care se situează deasupra pământului este reprezentat de calota superioară craniană. Intrarea în iad este ceea ce se numește *anus mundi*. În funcție de raportarea lor la lume, oamenii urcă înspre cer sau coboară înspre iad. E adevărat însă, că, după învățătura culturii Jaina, omul cosmic are un caracter androgin, iar reprezentarea conferită lui de către asceții Jaina, este o figură masculină. Totuși, din punct de vedere arheologic, se recunoaște în această reprezentare figura *mamei lume*. În ea se oglindește și experiența timpurie a fiecărui copil al oamenilor, ea nefiind altceva, decât experiența sălășluirii în sânul matern. În această reprezentare rezidă simbolul mama = trup (corp) = vas = spațiu, întâlnit pretutindeni. Omul se simte în *lume* ca fiind acasă, precum embrionul în sânul matern. Lumea îl înconjoară și îl apără ca ai pânțele mamei. Simbolul „mamei lume” nu cunoaște încă vreo polarizare sexuală. Toate reprezentările vieții sunt nașteri virginale, sau, mai exact formulat, nașterea viețuitoarelor nu are încă un raport causal cu actele de procreare. Resturi ale acestui simbol universal al „mamei lume” se găsesc în diverse expresii figurate, precum „ombilicul sau buricul pământului”, „inima tuturor lucrurilor”, „sânul pământului” și „anus mundi”.

Simbolul *omului cosmic primordial* a fost preluat și de către creștinism și transformat. Punctul nemijlocit de legătură l-a constituit, probabil, cosmologia profesată de către Stoa, care a văzut în lumea *trupului* vizibil al divinității invizibile și în divinitatea însăși, *sufletul* invizibil al lumii vizibile. Ideea *omului cosmic* apare nu în simbolurile creației raportate la originea lumii, ci în reprezentările creștine despre mântuire,

<sup>6</sup> H. Zimmer, *Die indische Weltmutter*, Frankfurt, 1980; Idem, *Philosophie und Religion Indiens*, stw 26, Frankfurt 1979<sup>2</sup>, p. 222 ș.u.: „Omul cosmic”.



ca și scop sau țel al lumii. Hristologia epistolelor către efeseni și coloseni redau atât imaginea lui Hristos, capul Bisericii, cât și cea a Bisericii ca și trup al lui Hristos, suprapunându-le ideii de mântuire a universului<sup>7</sup>. În ceea ce este ἡ ἀνκεφαλείωσις τῶν πάντων, Hristos devine capul întregului univers, iar universul întreg devine trupul Său. „Creația astfel impropriată, el o oferă Tatalui, în totalitatea acesteia, prezentându-se ca și Dumnezeu înaintea Lui: universul rezumat în sine însuși oglindește unitatea cosmosului, precum cea a unicului om, a lui Adam cel cosmic.”<sup>8</sup> Raportul dintre Hristos și Biserică va fi comparat cu raportul dintre barbat și femeie (Efes. 5). Ca și trup al lui Hristos, Biserica a fost mai târziu înțeleasă și ca „mamă a credincioșilor”. Devenind Hristos „cap al cosmosului”, devine și Biserica început și sacrament al acestuia, fiind deja acum, în chip sacramental, mamă a cosmosului. Simbolul acesteia este chiar Maria, feciorelnica „Maică a lui Dumnezeu”.

Simbolismul „cap-trup” este aici exprimat încă prin metafore masculino-feminine. Dacă însă cosmosul mântuit va fi caracterizat prin intermediul conceptului *anakephalaiosis* ca fiind „Adam cel cosmic”, atunci este, de fapt, făcută referire la omul primordial, care nu era diferențiat în masculin și feminin. Simbolul primordial al „mamei lume” ca și *om cosmic*, va fi în cadrul acestei reprezentări creștine clar dematriarhalizat, simbolisticii „cap-trup” fiindu-i proprie o caracteristică patrirhală. Reprezentarea lui *Hristos* ca *om cosmic* care va mântui lumea, depășește diferențierea de sexe și o desființează.

<sup>7</sup> H. Schlier, *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg, 1966, p. 159 ș.u., p. 299 ș.u. În stilul său propriu, speculativ, J. T. Beck, *Die Vollendung des Reiches Gottes*, Gütersloh, 1887, p. 68 ș.u., a dezvoltat în cadrul hristologiei cosmice o reprezentare filosofico-naturală despre „purificarea și rezidirea sistemului planetar al pământului”.

<sup>8</sup> H. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Freiburg, 1941, p.270. Eshatologia „recapitulării” („Anakephaleosis”) a condus în permanență spre o speculație „protologică” despre omul ceresc primordial, preexistent lumii. Ideea cabalistică despre „Adam Kadmon” i-a influențat pe Osiander, Böhme, Oetinger și pe alți teologi evanghelici.

Conceptul despre lume, care rezultă pornind de la simbolul „mamei lume” și ajungând la simbolul „omului cosmic” mântuitor – Hristos, are un *înțeles panentheistic despre aceasta*, ca și mediu protector și hrănitor divin pentru tot ceea ce este viu: „În El trăim și ne mișcăm și suntem” (F.Ap. 17,28).

Din punct de vedere științific natural, acest simbol universal vechi a condus spre ceea ce este deja cunoscut ca fiind „ipoteza Gaia”: toate formele superioare de viață de pe pământ se dezvoltă în multiplele medii ale sistemului pământului. Ca și alte viețuitoare pământești, și omul aparține acestui ecosistem înconjurător și atotcuprinzător, biosferei, atmosferei sau, altfel spus, multiplului ecosistem al acestei planete, numită Pământ. *James Lovelock și Lynn Margulis* au propus pentru explicarea acestor raporturi cosmice și a condițiilor vieții umane, ca planeta însăși să fie privită drept „un organism unic și viu”, *în care* trăiesc oamenii, care sunt părțile sau madularele acestuia<sup>9</sup>. Prin această teză au valorificat elemente ale adevărului simbolurilor universale ca și „Gaia”, „mama lume”, „mama pământ”.

## § 2. Pământul mamă

Simbolului „marea mamă” îi aparține și reprezentarea oarecum mai limitată a „mamei pământ” din multe locuri<sup>10</sup>. Adeseori, „mama pământ” este considerată a fi „atot-mama”, iar alteori este reprezentată față în față cu „tatăl cerului”. Devenind lumea unica o lume dublă formată din cer și pământ, iar cerul și pământul vor fi descrise apelându-se la metafore masculine și feminine, atunci aceasta exprimă, probabil, trecerea de la cultura matrifocală la patriarhat.

---

<sup>9</sup> I. E. Lovelock, *Gaja. A New Look at Fife on Earth*, Oxford 1982; L. Margulis/D. Sagan, *Gaja and Philosophy*, in: *On Nature*, ed. L. Rouner, Notre Dame, 1984, p. 60-75.

<sup>10</sup> A. Dietrich, *Mutter Erde*, Berlin 1925<sup>3</sup>; M. Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen I*, Freiburg, 1978, p. 47 ș.u.: „*Frau und Vegetation*”.

Venerarea „atot-mamei pământ” a putut fi observată încă din străvechile ritualuri și până în timpul nostru: nou-născuții sunt puși pe pământ și preluați de către ea. Moașele au fost denumite „mamele pământului”. Când venea moartea, muribunzii erau luați de pe pat și așezați pe pământ. Pe pământul din care omul provine trebuie să și moară. Locul de sălășluire al morților era „sub pământ”. „Înmormântarea” celor decedați simboliza reîntoarcerea lor în sânul pământului. Așezarea lor în poziție de fetus în cadrul unei protuberanțe a mormântului, indică „reconversia” lor la stadiul de embrion în pântecul mamei. Nașterea din „mama pământ” și reîntoarcerea „tanatică” întru aceasta aparțin concepției religioase despre naștere și „re”-naștere. „Pământul este mama tuturor oamenilor, din care ei își au originea și la care se reîntorc, pentru că dintru acest sân matern să fie și pe mai departe născuți spre viață.”<sup>11</sup> Cercul lui „mori și devii” are loc pe primitoarea și re-născatoarea „atot-mamă pământ”. Și învățătura filosofică a lui Platon despre „migrația sufletelor” oglindește în sine, probabil, cultul mamei pământului.

*Culte*le mamei pământului au fost răspândite pretutindeni. În Olympia, Delfi, Dodona, Atena și în multe alte locuri a fost venerată *Gaia* – „atot-mama pământ” (παμμήτηρ γή), „mama tuturor” (μήτηρ πάντων) – și aceasta, înainte ca locurile culturale să fie ocupate de religia „Apollo-Zeus”<sup>12</sup>. În Asia Mica era numită Istar, Astarte, Diana, în Egipt era asociată „atot-zeiței” Isis, iar în Roma s-a menținut venerarea „mamei telurice” chiar și sub stăpânirea primară masculină, inscripții ale mormintelor romane dovedind prezența cultului mamei pământului. Reprezentarea de tip „omphalos”, care era proprie spațiului mediteranean și era prezentă atât în Mesopotamia cât și în India, presupunea o premisă centralistă: totul dintr-unul. Tot ce e viu, e născut dintr-un unic sân matern și crește din ombilic, precum un embrion. Acest lucru îl indică și simbolul florii de lotus.

<sup>11</sup> A. Dietrich, *op.cit.*, p. 32.

<sup>12</sup> M. Stone, *op.cit.*, p.11 ș.u.: „Who was she?”

Dacă i s-ar pune „mamei pământ” în față un *tată ceresc*, atunci s-ar cunoaște mai accentuat raportul dintre procreație și nașterea vieții. „Mamei pământ” îi este atribuit un rol de concepere și de naștere. Atât în culturile europene, cât și în cele hinduse și americane, despre polaritatea aceasta se poate afirma: „soarele, tatăl meu – pământul, mama mea.”<sup>13</sup> Poate fi afirmat însă și reversul, precum în cazul venerării lui Nut, zeița cerului în Egipt: „cerul, mama mea – pământul, tatăl meu”. În cadrul cultelor de fertilitate ale „mamei pământ”, polaritatea aceasta a fost reprezentată într-o însoțire sacră.

Raportul dintre om și pământ este prezent și în tradițiile biblice: „Adam” este „luat din pământ”. El este „creatura telurică” primordială, înainte de a fi modelat ca bărbat și femeie (Fac. 2,7)<sup>14</sup>. Cu toate acestea, pământul nu mai este „mama omului”, ci numai materia pentru opera Creatorului. Monoteismul patriarhal al religiei iahwiste a zdrobit panteismul pământului printr-un concept creaționist masculin. Desfășurarea ordinii naștere, moarte și renaștere se păstrează și pe mai departe, însă subiectul este schimbat. De aceea, chiar astăzi, în formularele creștine ale riturilor de înmormântare se spune: „Din pământ ești alcătuit, pământ vei redeveni, și din acest pământ te va scula Hristos în ziua Judecării de Apoi.” Și simbolul bobului de grâu, pe care Pavel și Ioan îl folosesc, presupune un cult al pământului: „Se seamănă întru stricăciune, înviază întru nestricăciune” (I Cor. 15,35 ș.u.). Reprezentarea iconică răsăriteană a Nașterii lui Hristos într-o peșteră, vrea, de fapt, să exprime faptul că, Mântuitorul se naște în sânul matern al pământului. De altfel, lumea simbolului „mama pământ” este suprapusă întotdeauna „mamei Biserici”: „sânul matern al Bisericii, unic făcător de fericire”, îi renaște pe credincioși la viața cea nouă, și aceasta de-o „manieră feciorelnică.”<sup>15</sup> Cristelnița este realizată în

<sup>13</sup> M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg, 1957, p. 81 ș.u.: „*Terra Mater*”, p. 85 ș.u.: „*Frau, Erde, Fruchtbarkeit*”.

<sup>14</sup> Acest lucru este demonstrat de exegeza lui Phyllis Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, New York 1978, p.75 ș.u.

<sup>15</sup> S. Zeno, *MP LXI*, p. 476: „*Fontanum semper virginis matus dulcem ad uterum convolute...*”

forma unui pântec matern și înțeleasă ca atare<sup>16</sup>. „Nu îl poți avea pe Dumnezeu ca Tată, fără a avea Biserica drept mamă. Din sânul ei suntem născuți, din laptele ei hrăniți, iar prin duhul ei însuflețiți”, afirmă cunoscutul citat al Sf. *Ciprian al Cartaginei*<sup>17</sup>. Sunt însă acestea simboluri matrifocale ale femeii sau sunt ele deja *imagini patriarhale ale mamei*?

### § 3. Sărbătoarea cerului și a pământului

„Ar fi foarte grosolan, dacă prezența creștinilor și a valorilor creștine nu ar fi percepute ca o apăsare, sub care orice eveniment sărbătorec se îndreaptă spre diavol... Sărbătoarea este păgânismul *par excellence*”, a afirmat oarecând Nietzsche<sup>18</sup>. El avea dreptate, afirmând că, „păgânismul” a fost și este, într-adevăr, *religie a sărbătorii*, întrerupere a cotidianului, extaz a ceea ce este trecător și joc al marii alternative la viața obișnuită<sup>19</sup>. E necesar, însă, ca creștinismul să distrugă acest sărbătorec religios?

*Însușirilor exterioare* ale praznicului religios îi aparțin „locurile sacre” și „timpurile sacre”<sup>20</sup>. În templu se consacră acel loc în care zeii sunt prezenți. În templu lumea se deschide spre ceea ce e „deasupra”; de aceea, orice templu se află în „punctul central” al lumii, iar în cadrul praznicului templului, oamenii devin companioni ai zeilor. În timpurile de prăznuire se sfințește și timpul. Fiecare timp este „întrebuințat” și „consumat”. Timpul de celebrare însă, întrerupe timpul curgător și îl regenerează. Fiecare timp de prăznuire reprezintă o întoarcere în originile timpului, și de aceea devine timp primordial. În cadrul timpurilor de

<sup>16</sup> A. Dietrich, *op.cit.*, p.114.

<sup>17</sup> S. Cyprian, *De unitate eccl.* c. 5.6: „Habere iam non potest deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem... illius foetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu ejus animamur.”

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Fragment 916, 4.

<sup>19</sup> E. Hornung, *Geschichte als Fest*, Darmstadt, 1966.

<sup>20</sup> M. Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf, 1953; *Das Heilige und das Profane*, loc.cit., p.13 ș.u.

sărbătoare, oamenii devin nu doar casnici, ci și *tovarăși de timp sau contemporani ai zeilor*.

*Însușirilor interioare* ale religiei sărbătorești „păgâne” îi aparține repetarea și reprezentarea devenirii primordiale a lumii, a ceea ce se numește *cosmogonie*. În cadrul sărbătorii (praznicului), va fi celebrată însăși înnoirea vieții. Timpul se înnoiește, spațiul se sfințește, iar oamenii sunt renăscuți din însăși originile vieții. În cadrul praznicului, veșnicia este experimentată în forma unui prezent fără de sfârșit: „timp fără țel” (Nietzsche) și bucurie veșnică. Sărbătoarea este în chip ființial „extatică”. Fiecare *mit cultural* relatează despre originea vieții, actualizând, astfel, cosmogonia în cadrul istoriei. *Ritul cultural* imită devenirea ființială a lumii: „Noi trebuie să săvârșim ceea ce zeii au săvârșit de la începuturi.”<sup>21</sup>

„Sărbătoarea cerului și a pământului” reliefează *nașterea primordială a vieții*, rezultată din „nunta” cerului cu pământul, din cea a soarelui cu pământul. Din această *hierogamie* (= însoțire sacră – n.tr.) își face apariția și fecunditatea (fertilitatea) pământului. Doar datorită faptului că pământul este mamă și cerul tată, izvorăște viața din această însoțire a pământului prin lumină și ploaie. Așa-numitele „culte ale fertilității” readuc în prezent și conjură puterea de procreare a cerului și bucuria „genezică” (născătoare, procreatoare) a pământului. Ceea ce era repudiat, ba chiar prigonit de către credința jahwistă din cadrul Vechiul Testament, ca fiind „prostituție sacră” („templică”), erau, de fapt, ritualuri canaanite ale religiei „praznicale” ale fecundității „marii mame”. Acestea nu au, însă, aproape nimic în comun cu ceea ce este desemnat în cadrul moralei creștine drept „prostituție”. Celebrarea în mod repetat în cadrul sărbătorii a ceea ce era fecunditatea pământului, ducea implicit și la o „participație” a fecundității umane la aceste origini primordiale ale vieții: „Eu sunt cerul, tu (ești) pământul”, îi spune mirele miresei, așa după cum se relatează în „Upanișade”<sup>22</sup>. Fiecare împreunare conjugală umana ia

<sup>21</sup> M. Eliade, *op.cit.*, p.36.

<sup>22</sup> M. Eliade, *op.cit.*, p. 40.

parte la *hierogamia* zeului cerului cu zeița pământului, prin aceea că o imită. Această împreunare primește, astfel, un sens cosmic și, mai ales, aceasta se relizează în măsura în care oamenii experiază prin ea unitatea lor cu universul. În tradițiile biblice acel „praznic al cerului și al pământului” este anulat, de fapt transformat prin intermediul *Sabatului*<sup>23</sup>.

Praznicul creștin este, în germenul lui, *sărbătoare a Învierii*<sup>24</sup>. Datorită acestui fapt, această celebrare eshatologică a noii creații a lumii preia atât elemente ale „praznicului păgân al cerului și al pământului”, cât și elemente ale sărbătorii israelite a *Sabatului*, reorientându-le, însă, în perspectiva speranței mesianice: Împărăția lui Dumnezeu va fi prăznuită drept bucurie a nunții (Mt. 22,2 s.u.; 25,1 s.u.), Hristos care vine va fi primit drept mire, Biserica îl întâmpină ca și mireasa împodobită, haina de nuntă este asimilată credinței pline de așteptare într-o nădejde, cina de nuntă devine o cină a bucuriei mesianice, iar viața veșnică dintru Împărăția lui Dumnezeu va fi o nuntă fără de sfârșit.

Tradițiile biblice preiau, deci, „praznicul păgân”, nu îl distrug, ci îl redefinesc din perspectiva viitorului mesianic eshatologic.

#### § 4. Lumea ca dans

Lumea ca dans și *dansul ca simbol universal* reprezintă misterul multor ritualuri africane și asiatice. Acest lucru este exprimat mai cu seamă și într-un mod delicat în dansul lui *Shiva Nataraja* care, în cadrul hinduismului sud-indic, este venerat drept domn al dansurilor, precum și creator și distrugător al lumilor<sup>25</sup>. Dansul său este magic și îl introduce

<sup>23</sup> Vezi pentru aceasta cap. al XI-lea.

<sup>24</sup> J. Moltmann, *Das befreiende Fest*, CONC(D) 10, 1974, p.118-124.

<sup>25</sup> A. K. Coomaraswamy, *The Dance of Shiva*, London, 1958; H. Zimmer, *Indische Mythen und Symbole*, Düsseldorf, 1981, p.168 ș.u.; A. Peacock, *op.cit.*, p.106 ș.u.: „*The dance of creation*”; Fr. Capra, *Der kosmische Reigen. Physik und östliche Mystik – ein zeitgemäßes Weltbild*, München, 1983<sup>6</sup>, care, face legătura între imaginea energetică a lumii, proprie fizicii

pe dansator într-un extaz, în care el va experia puteri divine și va deveni una cu divinul. Dansul îl preschimbă pe dansator în chiar zeul reprezentat. În dansul lui Shiva Nataraja dansatorul devine un *dansator cosmic*. El concentrează în sine energiile divine, pe care le acordă, eliberându-le din sine, cu ritmurile dansului. În mișcările circulare rapide se manifestă puterile creației, menținerii acesteia, distrugerii și neantizării lumii. Mâna dreaptă a lui Shiva ține tobele cu care el indică tactul. Tonul emis de acestea simbolizează simultan eterul, din care se dezvoltă celelalte elemente ale lumii. Mâna sa stângă poartă o vâlvătaie (arzândă), simbolizând distrugerea lumii. Cu echilibrul ambelor mâini superioare este reprezentată opoziția dintre crearea și distrugerea lumii, cadru în care se desfășoară și dansul cosmic. Altfel spus: „Neîncetata aducere înaintea împotriva nesățioasei foame de distrugere, sunet contra focului.”<sup>26</sup> Mâna dreapta inferioară se înalță spre a simula protecție și binecuvântare. Mâna stângă inferioară indică piciorul stâng ridicat, care simbolizează mântuirea. Cu piciorul drept, Shiva stă pe trupul culcat al demonului, simbolul orbirii și al ignoranței omului în raport cu viața cea adevărată. Un cerc format din lumini și flame îl înconjoară pe zeul dansator. Acesta indică ritmul, care porcede de la dansatorul cosmic, de la dansul naturii, rezultat din mișcarea ei de către zeu. Dansul acesta învolburat al membrilor, contrastează cu chipul nemișcat, suveran, liniștit și de stăpânitor al zeului dansator. Veșnicia oglindită aici, determină un dans al timpului. Chipul relaxat aduce membrele într-o mișcare impatimită.

Dansul cosmic al lui Shiva prezintă cinci activități divine: creația, menținerea ei, distrugerea, acordarea liniștirii și mântuirea. „Creația rezultă din ritmul tobelor, menținerea acesteia din mâna speranței, iar din foc iese distrugerea, în timp ce piciorul ridicat al dansatorului aduce libertatea.”<sup>27</sup> În

---

moderne, cu simbolul „dansului cosmic” al misticii răsăritene, proprie, de altfel, și filosofiei indiene și chineze.

<sup>26</sup> H. Zimmer, *op.cit.*, p.170.

<sup>27</sup> A. K. Coomaraswamy, *op.cit.*, p.56.



conformitate cu această reprezentare, Shiva este prezent pretutindeni unde viața se descoperă ca ritm vivificator: în bătaia pulsului sângelui, în respirația plămânilor, în ciclul zi-noapte, în manifestarea apei, în vibrația tonurilor și a undelor. „Piciorul dansând, sunetul clopotelor, muzica și multitudinea pașilor de dans – găsește-le în tine însuși și, atunci, vor cădea lanțurile tale.”<sup>28</sup>

Dansului lui Shiva îi este atribuită o triplă însemnătate:

1. Jocul său ritmic este izvorul tuturor mișcărilor din univers;
2. Intenția dansului său rezidă în mântuirea sufletelor din amăgirea iluziilor;
3. Locul dansului este centrul universului – în inima fiecărui om. Shiva dansează cu lumea din plăcere, din bucuria propriu-zisă față de dans, din belșugul energiilor sale și din zburdălnicia curajoasă a desăvârșirii sale. „El este dansatorul, el este dansul și, tot așa, ceea ce se va dansa (coregrafia-n. tr.), este tot el.”<sup>29</sup>

Ceea ce este deosebit în această metaforă a dansului, este legatura dintre spațiu și timp, realizată prin intermediul ritmului. În vibrațiile ritmice și în mișcările pașilor de dans, spațiul va primi un sens temporal, iar timpul unul spațial. În mișcările dansului, antiteza se va unifica, iar unitatea se va separa. Unificarea și separarea se preschimbă reciproc una în cealaltă și, prin aceasta, ele devin una. În ritmurile dansului, contradicțiile se împacă și, astfel, în energiile pulsânde și dansânde ale lumii, pământul și cerul, veșnicia și timpul, viața și moartea devin una. Și această unitate va fi reîmpărțită în veșnicie și timp, în cer și pământ, în viață și moarte. Simbolul lumii ca *dans cosmic* atenționează că, misterul structurării materiei, precum, de altfel, și cel al biosistemelor nu este altceva, decât *ritmul* însuși, perceput ca timp structurat, pulsator. Reprezentările bioenergetice moderne se regăsesc în această tradiție.

Vechiile tradiții creștine ale Bisericii primare au preluat metafora „lumii ca dans” din cosmologiile antice, creând o legătură între aceasta și reprezentarea eshatologică a „jocului

<sup>28</sup> Ibidem, p.70.

<sup>29</sup> Sri Aurobindo, apud. Coomaraswamy, *op.cit.*, p.86.

de dans ceresc”. „Orice joc este, undeva, în adâncul ființei sale, un dans, o horă a adevărului.”<sup>30</sup> În ritmul dansului se descoperă omul pe sine ca fiind complet. Din corporalitatea sa înrobătă, se ivește, astfel, trupescul mântuit. Eliberat de povara humusului, omul vibrează în hora cerească. Acest lucru este, însă, posibil, numai în măsura în care omul se prezintă pe sine însuși în fața divinității. „A dezvălui” misterele neexprimabile este exprimat în grecește prin termenul *ἐξορχεῖσθαι*, care înseamnă tot atât de mult ca și „a dansa (total)” aceste mistere<sup>31</sup>. Pe pământ și în cadrul timpului trecător, acest lucru este posibil numai cultic. Abia în veșnicie, în contemplația fericitoare a lui Dumnezeu, o să dispară opacul, iar omul, ieșind din misterul său, se va descoperi pe sine în fața lui Dumnezeu și va începe, dansând, să i se „reveleze” acestui Dumnezeu. Logosul, care este dintru început la Dumnezeu și care își prezintă în veșnicie entuziasmul său, este „prim-dansatorul sfânt în cadrul horei cerești” a celor mântuiți. Acestea sunt cugetări și imagini neoplatonice. *Plotin* l-a numit pe dansator a fi drept „o imagine a vieții”. El și-a dezvoltat cosmologia sa prin intermediul imaginii unui mare teatru al lumii: geneza și modelarea cosmosului dintru ceea ce este „unul”, trebuie să se asemene unei drame, în care contradicțiile sunt armonizate, iar diferitele clase de elemente sunt aduse prin ordonare în proporții simetrice și ritmice. Dansul sacral este reprezentat de imitarea corporală și de participarea plină de viață la acele trepidații, pe care divinul le imprimă cosmosului. Veșnica armonie dintre divin și cosmic își găsește congruența ei în armoniile generate între om și natură, precum și între trup și suflet, prin intermediul dansului. Stelele reprezintă, așa după cum afirmă pitagoreicii, corurile cosmice de dans; sufletul, care își găsește locul fericirii în stele, va dansa veșnic într-o horă a astrelor.

<sup>30</sup> H. Rahner, *Der spielende Mensch*, Einsiedeln, 1952, p.59 ș.u.

<sup>31</sup> H. Rahner, *op.cit.*, p.60.

Astfel de imagini sunt preluate și de *Sf. Grigorie de Nyssa*, atunci când descrie starea primordială și mântuirea, prin intermediul metaforelor legate de dans:

„Odinioară a fost un timp, în care fiecă creatură înzestrată logicos se prindea într-un unică horă, așintindu-și privirea asupra prim-dansatorului corului. Și, în această armonie, în care orice putere de mișcare provine de la la primul dansator și mai apoi la toți prin intermediul legității, aceste creaturi se încolăcesc în hora lor... Și se va întâmpla aceasta: iarăși vei fi rânduie în hora duhurilor angelice.”<sup>32</sup>

Într-o reprezentare identică a lumii își are obârșia și imnul pascal al lui Hippolyt:

„O, prim-dansatoarele din hora mistică! O, praznic duhovnicesc de nuntă! O, Paști dumnezeiești, noua sărbătoare a tuturor lucrurilor! O, adunare cosmică prăznuind, o, bucurie a universului, o, plăcere și entuziasm prin care moartea cea tenebroasă a fost zdrobită! Și poporul, care era dedesubt, înviază din morți și vestește plinirea acolo sus: corul pământului se întoarce.”<sup>33</sup>

*Fra Angelico* a redat în fresca sa din catedrala San Marco din Florența, *dansul îngerilor* dimpreună cu cei mântuiți în paradis, pe drumul extatic, a ceea ce se numește *visio beatifica*. Cunoscutul cânt „*The Lord of the Dance*” se bazează pe aceste metafore antice și bisericești primare despre lume ca dans și despre Logos ca prim-dansator, care imprimă lumii vibrație. S-ar putea interpreta *perihoreza veșnică* a Trinității ca fiind un dans circular al tri-unului Dumnezeu, dans din care izvorăsc, precum un ecou, ritmurile specifice creaturilor care se întrepătrund.

În comparație cu Shiva Nataraja, se observă, totuși, că, dansul creator, prin care este generată lumea, nu posedă o

<sup>32</sup> apud. H. Rahner, *op.cit.*, p.78.

<sup>33</sup> Ibidem p.76.

forță distrugătoare. De asemenea, poate fi observat și faptul că, „lumea ca dans” devine în cadrul tradițiilor creștine imagine a mântuirii și a slavei viitoare. Reprezentarea indiană a ciclului este, astfel, anulată, fiind introdusă o finalitate. Prin aceasta, simbolul câștigă o nouă conotație: „hora cosmică” a vieții și a morții se transformă în *dans mesianic* al vieții celei veșnice.

### § 5. Marele teatru al lumii

Și metafora spectacolului de teatru este una veche. Prin intermediul ei, lumea, viața și istoria au fost definite a fi drept un teatru al zeilor<sup>34</sup>. Platon a numit omul „o jucărie în mâna lui Dumnezeu; și aceasta este, într-adevăr, cel mai bun lucru care poate fi găsit la el”. Lumea este teatrul, în care oamenii, conduși de Dumnezeu, își joacă rolurile atribuite, indiferent de faptul că ei ar fi sau nu de aceasta conștienți: – în dureri și-n bucurii, „tragedie și comedie a vieții” simultan<sup>35</sup>. Deoarece în societățile antice teatrul era forumul a tot ceea ce era public, tot ceea ce era mai important ca eveniment, a fost reprezentat în cadrul lui; nu doar jocuri și triumfuri, ci chiar și execuții. De aceea, *Sf. Apostol Pavel* a numit martiriul propriu apostolului drept „teatru” (priveliște) pentru lume (I. Cor. 4,9). *Clement al Alexandriei* a descris modul în care martirul creștin „primește în teatrul (priveliștea) lumii cununa biruinței”. Începând de atunci, metafora „theatrum mundi” a devenit în tradițiile europene un bun universal. De la *Calderon* și până la *Hugo von Hofmannsthal*, „marele teatru al lumii” a devenit un „topos” ferm dramatic. Invers, și lumea însăși va fi mereu descrisă ca teatru, așa după cum Shakespeare se exprima în „As you like it”: „All the world's stage...” Bărbați și femei, copii, tineri și bătrâni își joacă

---

<sup>34</sup> E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, München, 1948, p.148 ș.u.: „Schauspielmetaphern”; R. Dahrendorf, *Homo sociologicus. Zur Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*, Köln 1960, p.13 ș.u.

<sup>35</sup> Platon, *Leges* 644 D; *Philebos* 50 B.

rolurile și nici nu se cunosc măcar unul pe celălalt. De îndată ce piesa se îndreaptă spre final, toți vor fi identici în moarte.

*Theatrum mundi* poate însemna: oamenii sunt și actori și învață rolurile lor schimbabile, *fortuna*, zeița, sau un zeu conduc regia, iar cerul este publicul spectator.

*Theatrum mundi* mai poate însemna faptul că universul este teatrul, cosmosul este scena, viețuitoarele sunt actorii, iar oamenii sunt spectatorii.

În sfârșit, *Theatrum mundi* înseamnă că lumea este *Theatrum gloriae Dei* (Calvin). Dumnezeu regizează drama slavei Sale, iar oamenii având rolul de spectatori sunt și ei, la rândul lor, implicați în această regizare. Atunci, se poate afirma că, istoria universală, cu toți actorii ei, este „sărbătoarea cu măști a lui Dumnezeu”<sup>\*</sup> (Luther). Precum într-un carnaval mascat, Dumnezeu se amestecă printre multele „larve” aflate în joc. „Persoanele” umane nu sunt altceva, decât rolurile nenumărate, pe care le interpretează însuși Dumnezeu<sup>36</sup>. Ce înseamnă, deci, metafora „teatrul lumii” pentru înțelegerea conceptului de lume și, implicit, al omului?

Oamenii trebuie să își *construiască* lumea vieții lor. Dar, în munca prin care lumea este construită, oamenii se reliefează și pe ei înșiși. Lucrurile de care se folosește omul, au pentru el nu numai o valoare de folosință și întrebuințare, ci, mai ales, ele au o valoare de reliefare. În tot ceea ce produce, omul se reliefează și se descoperă pe sine însuși, se face pe sine „priveliște”. Orice raport cu lumea din cadrul relațiilor sociale implică o autoraportare și invers. De aceea, fiecare viață umană este o *viață* personală și socială reliefată. Mai presus de orice, însă, încearcă, oare, oamenii să se

---

\* Traducerea expresiei „Mummneschanz Gottes”, folosită, de altfel, în germana de ev mediu, se dovedește a fi destul de dificilă. Echivalentul actual al acestei expresii ar fi, oarecum, „Maskenfest”, deci un soi de „sărbătoare cu măști”, sau de „sărbătoare a măștilor”, apropiat, mai ales, de ceea ce s-ar putea exprima prin formularea „pantomimi mascați”.

<sup>36</sup> M. Luther, *WA 40 I, 463*: „omnes ordinationes creatae sunt dei larve, allegoriae, quibus rethorica pingit suam theologiam: sol alls Christum in sich fassen.” Asemănător și *WA 31 I, 436; WA Br 9,610*.

reliefeze pe sine însăși? Îi va privi, oare, cineva? Se vor vedea ei, oare, așa cum sunt?

Instanța care momește și provoacă oamenii pentru ca ei să se prezinte, să se reliefeze, transcende, evident, permanent, fiecare ciclu al vieții și fiecare mediu, căci acestea două sunt chiar cooptate în prezentarea, în reliefarea respectivă. Fără dimensiunea aceasta de transcendere, spectacolul ar înceta să mai fie ceea ce este, iar reliefarea vieții nu ar mai fi o prezentare reflectată.

Dintr-o altă perspectivă, oamenii au, evident, senzația că, datorită subiectivității lor, ei nu sunt decât figuri mărunte într-un spectacol grandios, care nu le ghicește gândul. În această reprezentare, nu auditoriul transcende scena, ci regizorul este cel care transcende actorii săi. Aplicat asupra lumii acest lucru, poate fi întocmit urmatorul scenariu: Dumnezeu este autorul și regizorul dramei lumii, iar oamenii sunt actorii săi nobili. Însă, ei nu își cunosc încă rolurile și nu știu nici cursul reprezentației. Dacă lumea este scena acestei reprezentări divine, iar istoria este reprezentarea însăși, atunci teatrul acesta al lumii nu are spectatori: Fiecare spectator a devenit actor. Totuși, este omul în cazul acesta actor, sau doar o „jucărie plină de viață” (Plotin)? Interpretează el pur și simplu „pe scândurile scenei, care reprezintă lumea”, viața sa, sau viața divină se folosește de el într-un joc al dragostei? Sau și aceasta nu poate să fie distins?

Vom încerca o interpretare teologică: Dumnezeu interpretează pe scena lumii piesa Sa, o piesă a dragostei Sale neobosite și inventive. El interpretează în cadrul istoriei universale piesa îndurării Sale care, la timpul potrivit, se va descoperi întru libertatea tuturor creaturilor Sale. Dacă Dumnezeu este cel care, de fapt, se descoperă pe sine pe scena lumii, atunci piesa devine cadrul autorevelației Sale. El se va descoperi în toate creaturile Sale și în toate rolurile pe care acestea le interpretează. Oamenii ilustrează imaginea Sa, strălucirea Sa, rolurile și măștile Sale, „persoana” Sa în acest mare teatru al lumii. Descoperirea acestei „ascunderi” a Sa prin intermediul acestei autorevelări, reprezintă arătarea Sa în trup uman. În această descoperire, fiecare sens ascuns al

întregului și, de asemenea, sensul ascuns al fiecărui rol uman, vor fi revelate. Prin intermediul acestei arătări a Sa în trup trebuie perceput și țelul și finalul *marelui teatru al lumii*: dacă împărăția slavei se va arata, atunci și natura va fi adusă întru libertatea vieții veșnice<sup>37</sup>.

## § 6. Jocul ca simbol universal

Metaforele „teatrul lumii” și „lumea ca dans și muzică a sferelor” pot fi rezumate concentrativ în metafora *jocul ca simbol universal*. Această metaforă este atât de veche precum cultura umană însăși și își relevă până astăzi, pe diferite domenii, fecunditatea sa<sup>38</sup>. Noi ne vom concentra aici doar asupra conceptului de *interpretare a lumii*, care este conținută în acest simbol.

„Cursul lumii este un copil care se joacă și care, își așează ici și colo piesele sale joc; este un regat al copilului” a spus *Heraklit*<sup>39</sup>. Geneza promiordială a lumii și ordinea tuturor lucrurilor în lume au caracterul unui joc. În stare de joc, zeii și oamenii se introduc ei înșiși în ceea ce se numește „întreg” al lumii. În joc, lumea își descoperă frumusețea ei. Precum un joc, lumea plutește deasupra abisului. De aceea, stăpânirea universală îi aparține copilului. Într-o înțelegere filosofică modernă, această interpretare înseamnă: „Lumea este fără fundament. Deoarece noi suntem deschiși lumii și, deoarece, în această deschidere spre lume a existenței umane totul se învâрте în jurul unui concept raportat la lipsa de

<sup>37</sup> Pentru diferitele perspective ale acestui aspect menționat, să se vadă J. Huizinga, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburg, 1956; E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart, 1960; G. Gilg, *Das Spiel Gottes mit der Welt. Aspekte zum naturwissenschaftlichen Weltbild*, Stuttgart, 1967; J. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*, München, 1981<sup>6</sup>; M. Eigen/R. Winkler, *Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall*, München, 1975.

<sup>38</sup> Vezi pentru aceasta capitolul al II-lea § 3.

<sup>39</sup> Heraklit, *Fragment 52 (Diels)*.

fundament a „întregului”, noi putem să jucăm.”<sup>40</sup> Doar în stare de joc, poate omul să rețină contingenta fundamentală a lumii și să îi corespundă acesteia. Numai aflat în stare de joc, omul își manifestă libertatea proprie și și-o apără. Doar în joc cumpănește omul posibilitatea unei lumi accidentale și puterile proprii libertăți. Imperiul libertății este și imperiu al jocului.

Și în tradițiile vechi-testamentare poate fi întâlnit jocul ca simbol universal. Dumnezeu a creat totul prin intermediul „fiicei” Sale, *Înțelepciunea*. Înțelepciunea a fost prezentă mai înainte de fi fost creat ceva. Ea este din veșnicie. Când Dumnezeu a creat cerurile și pământul – așa după cum se exprima autorul „Pildelor”, lăsând, de fapt, înțelepciunea însăși să vorbească – „atunci eu eram ca un copil mic alături de El, veselindu-mă în fiecare zi și desfătându-mă fără încetare în fața lui; Dezmierdându-mă pe rotundul pământului Lui și găsindu-mi plăcerea printre fiii oamenilor” (Pild. 8, 30-31). Crearea lumii are, conform acestei tradiții, caracterul unui joc, care declanșează entuziasmul lui Dumnezeu și bucuria oamenilor. Aceasta înseamnă că lumea nu există în mod necesar. Ea există, totuși, numai datorită faptului că Dumnezeu a creat-o prin libertatea Lui. El a adus-o la existență în mod liber, dar nu haotic. De aceea, lumea nu este o „întâmplare”. Dumnezeu a creat ceea ce i-a plăcut, iar Lui îi place ceea ce e în concordanță cu ființa Sa profundă. Pentru aceasta, creația lui Dumnezeu este bună. Această unitate, care există între activitatea creatoare neconstrânsă și ceea ce corespunde ființei profunde, poate fi redată, cel mai bine, prin categoria „jocului”: „Dacă afirmăm că, Dumnezeul cel creator se joacă, în această imagine se cuprinde intenția metafizică conform căreia, creația lumii și a omului, deși sunt perfect legitime din punct de vedere divin, totuși, nu au, în nici o măsură, caracter constrângător.”<sup>41</sup>

*Perfect legitim, însă nu necesar*, este ceea ce caracterizează jocul vis-a-vis de munca legată de un scop și de

---

<sup>40</sup> E. Fink, *op. cit.*, p.237.

<sup>41</sup> H. Rahner apud J. Huizinga, *op. cit.*, p.15.



necesitate. Dumnezeu creator se joacă cu posibilitățile Sale și creiază din nimic, tot ceea ce îi place, tocmai pentru că se află în concordanță cu El. Contingența lumii simțită, în genere, în mod profund și contingența, de altfel experiată mereu, a evenimentelor ce au loc în lume, pierd în fața omului caracterul lor înspăimântător, dacă el le privește ca parte a marelui joc, cu care el însuși se joacă, atât în istoria vieții sale cât și în cadrul evoluției lumii<sup>42</sup>. Aceasta i-ar putea părea drept un „joc crud”, dacă nu se va încredința unei providențe.

Jocul ca simbol universal caracterizează și *mântuirea lumii*. Mai ales teologii mistici au recurs la diverse categorii de joc, în cadrul reprezentărilor „jocului îndurării” divine. Cel ce mântuiește joacă cu sufletele iubite un minunat joc al vieții, pentru a le mântui întru libertate. În jocul mântuirii se desăvârșește o caracteristică a jocului creator al omului cu lumea, căci, mereu, jocul omului cu lumea este și un joc al lumii cu omul. În arta sa, omul creează și simultan primește. „Impresie” și „expresie” se schimbă reciproc. Dacă acest lucru e valabil și pentru diversele jocuri din cursul vieții, cu atât mai mult va fi aceasta valabil pentru „jocul vieții” însuși:

„Cu cât înaintează mai adânc analiza despre existență, cu atât va deveni mai clar că omul are încă posibilitatea să nu mai fie jucător, ci ceea ce este jucat, să fie cel ascuns jucat. Atunci se va plini în sine transformarea proprie plină de mister. Omul experiază că, fundamentul iubitor-înconjurător al existenței sale joacă cu el un joc minunat. Aceasta poate fi exprimat, așa precum ne-a relevat poetul Charles Péguy, în următorul fel: ‘Qui perd gagne’ – cel care pierde câștigă.”<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Cât de dificilă este această părere, se vede și din ceea ce arată J. Habermas care, în lucrarea sa: *Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus*, Frankfurt, 1973, p.163 ș.u. identifică contingența cu „haosul” și, tot ceea ce *știința contingentă stăpânitoare* nu poate identifica, caracterizează ca fiind „principlal fără speranță”. El nu operează aici o distincție între contingența evenimentelor naturale controlabile și riscurile existenței, cărora omul le este expus în cazuri precum nașterea, boala și moartea.

<sup>43</sup> F.J.J. Buytendijk, *Das Menschliche*, Stuttgart, 1958, p.229.

Aceasta este expresia unei vechi înțelepciuni din cadrul misticii spaniole<sup>44</sup>. În jocul harului, „cei de pe urmă vor fi cei dintâi și cei dintâi vor fi cei de pe urmă”.

*Jocul ca simbol universal* cuprinde rolul creator al „hazardului”, căci percepe acest *hazard* ca și eveniment al *noului* nedeductibil, pe care o viețuitoare se grefează în chip „jucător” și, în care, ea își primește, prin intermediul jocului liber, puterile proprii. „Hazardul” nu stârnește indignare, deoarece el este ceva care se află în afara calculului legității. Dimpotrivă, necesitatea logică este doar un „popas” deschis al ajustărilor care, ivite din experiența trecutului, percep și definesc posibilități viitoare. Formele jocului le cuprinde pe amândouă: poate construi necesitate și hazard, legitate și libertate, realitate și posibilitate, trecut și viitor și multe alte sisteme mai complexe de viață.

## **§ 7. Lumea ca operă (lucrare) și ca mecanism**

În cele din urmă trebuie prezentat simbolul *lumii ca operă a lui Dumnezeu*. În conformitate cu formele monoteiste ale tradițiilor biblice, lumea nu este nici dumnezeiască și nici nu își are originea în Dumnezeu, ci este, ca și creație a lui Dumnezeu, „lucrul (opera) mâinilor Sale”. Ea nu este nici născută de Dumnezeu, nici zămislită de El, ci este „făcută” de el. Imaginea monoteistă transmisă a istoriei creației accentuează diferența dintre Dumnezeu și lume, și marchează transcendența creatorului în raport cu creația Sa. La aceasta a contribuit și imaginea patriarhală despre „facerea” omului și despre lucrul mâinilor Sale. Verbul ebraic „bara” indică, de altfel, la modul singular, acțiunea de „facere” atribuită lui Dumnezeu, acțiune căreia nu îi corespunde nici o activitate umană. Însă expresia „operă” va fi atribuită în cadrul tradițiilor biblice, atât unui rezultat al unei acțiuni divine, cât și rezultatului unei munci umane. Aceasta poate fi observat,

---

<sup>44</sup> A. Rodriguez, *Gottes Spiele mit der Seele*, în: *Die Vereinigung der Seele mit Jesus Christus. Geistliche Abhandlung*, Freiburg, 1907, p.234 ș.u.

mai cu seamă, în cazul folosirii metaforei „lucrul mâinilor”: cerurile – „lucrul degetelor”, „lucrul mâinilor Tale” (Ps. 8,4.7; 19,2; 103,22). Precum cerurile și pământul, tot așa și oamenii sunt „lucrul mâinilor Tale” (Is. 64,8). Omul, chip al lui Dumnezeu și slava a Sa pe pământ, nu este născut de către Dumnezeu, ci este „făcut”. Chiar și pentru împăcarea, sfîntirea și mîntuirea a lumii, vor fi folosite metaforele „muncii” și „lucrării” (lucrările lui Hristos: Mat. 11,2; In. 5,36; 7,21; 10,25; lucrările Duhului Sfînt: In. 14,12).

*În limba germană expresia înseamnă „cu adevărat”: a fi activ făcînd (ceva), ivindu-se prin „facere”, rezidînd în faptă<sup>45</sup>. Mistica germană „a dat” prin aceasta termenul „realitate”. Primordial, el însemna „operă făptuitoare”. În mod asemănător stau lucrurile și cu expresiile de factură engleză: „act – actual – actuality”. Lumea trebuie percepută în raport cu această considerație, drept realitate a lui Dumnezeu. Ea este procesul și rezultatul „activității Sale făptuitoare”. Analogia cu „lucrul mâinilor” și cu „parte de lucrare” este aici de recunoscut. Corespunzător, Dumnezeu însuși va fi perceput ca făptuitor și faptă pură – actus purus – și înțeles ca atare. Universul imaginii acestui simbol cuprinde în sine lumea făptuirii, lumea muncii, lumea lucrărilor. Este, în chip distins, lumea bărbatului. Un copil se formează și crește în pîntecele matern și, apoi, va fi născut de către mamă. Bărbatul însă, prelucrează ceva, care se află în afara sa, și face o lucrare, care persistă în afara sa. El cunoaște distanța față de „lucrul mâinilor sale”. Opera sa nu se ivește din interiorul ființei sale și nici nu va deveni vreodată identică – în pofida tuturor „corespondențelor” – cu el. Lumea ca și „operă a mâinilor lui Dumnezeu” oglindește – în ciuda tuturor neclarităților – imaginea de ansamblu a omului lucrător asupra lumii. Acolo unde această concepție se va impune, „credința creaționistă” va suprima miturile universale ale „mamei pământului”, ale „mamei pământ” și ale „praznicului cerului și pământului”. Simbolul lumii ca*

<sup>45</sup> Fr. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, 1963<sup>19</sup>, p.864.

operă a lui Dumnezeu, „de-zeifică”, „de-demonizează” și „profanizează” lumea, transformându-o într-o lume a bărbatului care, prin cele șase zile lucrătoare „corespunde” creatorului său, transformare care este anticipată în cea de-a patra poruncă a Decalogului. Din simbolul acesta al lumii ca operă a lui Dumnezeu, s-au dezvoltat în epoca iluminismului simbolurile universale moderne: lumea ca mecanism, lumea ca atelier, lumea ca experiment<sup>46</sup>. Metaforele folosite corespund, în afară de aceasta, ultimelor standarde ale tehnicii umane și scopurilor reconstrucției și remodelării naturii în lume a omului: ceas, mecanism, computer.

Ideea unui „mecanism universal” – *machina mundi* – a fost folosită de către Christian Wolff pentru a da expresie bazelor iluministe ale teologiei naturii, dezvoltată de el după ce vechiul tablou organic al lumii – apărut prin percepția unui „suflet universal” – a fost marginalizat de către Newton, Descartes, Gassendi și alții, prin dezvoltarea conceptului de tablou mecanistic al lumii, ivit, la rândul său, prin percepția înțeleptului și dumnezeiscopului „stăpân al lumii”. În cartea sa: „Gânduri raționale despre Dumnezeu, lume și sufletul omului” din anul 1719, Wolff scrie următoarele lucruri:

„Fiecare viețuitoare rațională acționează în conformitate cu intențiile sale. Dumnezeu este ființa atotrațională. Așadar, el trebuie să acționeze în conformitate cu intențiile Sale... Un mecanism este o lucrare aditivă, ale cărei mișcări sunt fundamentate într-o modalitate aditivă. Lumea este, de aceea, un mecanism ... În consecință, lumea și tot ceea ce se află în interiorul ei, nu este altceva decât un instrument al lui Dumnezeu, prin care El își împlinește intențiile, tocmai pentru că ele sunt angrenaje. Cine va declara, în consecință, că tot ceea ce se află în lume poate fi înțeles, așa după cum este și în cazul unui mecanism, acela va fi condus spre înțelepciunea lui Dumnezeu.”<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Vezi pentru aceasta G. Freudenthal, *Atom und Individuum im Zeitalter Newtons. Zur Genese der mechanistischen Natur- und Sozialphilosophie*, Frankfurt, 1982; C. Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, 1980.

<sup>47</sup> Citat după W. Philipp, *Das Zeitalter der Aufklärung*, Bremen, 1963, p. 35-36. Referitor la faptul că Wolff era „posedat” de ideea de mecanism, compară

După *modelul universal al mecanismului*, se va impune un raport causal fără cusur, care va determina cursul evenimentelor universale în totalitatea lor. Legile naturale sunt legi veșnice, care reglează tot ceea ce se întâmplă. Dacă ar fi posibil ca, într-o clipeală să fie cunoscute și înțelese toate legile care guvernează lumea, atunci s-ar putea reconstrui trecutul, viitorul putând fi apoi prevăzut cu siguranță. Hazardurile sunt, ca urmare, doar impresii subiective generate în baza legilor naturale încă neînțelese. În realitate, ele (hazardurile) nu există. Sta în aceste interese căutarea unei *formule universale*, care să fie în măsură de a explica unitar tot ceea ce se întâmplă. Ea ar corespunde „ordinii centrale a tuturor lucrurilor” pe care ar avea-o drept model: „Și acolo unde se va cerceta domeniul subiectiv, ordinea centrală va fi activă, refuzându-ne dreptul de a înțelege imaginile acestui domeniu drept joc al hazardului sau al arbitrariului.” Căci, „la final, ordinea centrală se va impune prin ‘unul’, pentru a ne exprima în terminologia antică, la care ne raportăm relațional în cadrul limajului religiei.”<sup>48</sup> Aceste expuneri natural-filosofice a lui *W. Heisenberg*, arată că, orice model iluminist și deist al mecanismului universal, rămâne pe mai departe valabil.

Ideea lumii ca experiment, a fost folosită de către Ernst Bloch drept bază a filosofiei speranței dezvoltată de către el<sup>49</sup>. *Experimentum mundi* se distinge de mekansimul universal prin acceptarea ideii deschiderii spre viitor și a ideii despre cosmos, care încă nu e plinit. Lumea nu este, atât ca întreg, cât și în fiecare parte, un „sistem închis”, și un „sistem deschis”, al cărui viitor încă nu este hotărât. Procesul unui universal deschis spre „înainte” indică un experiment unic: un *experimentum possibilis salutis*, un experiment care, desigur, poate să eșueze. „Lumea este în mod deplin o

---

cu *W. Philipp*, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Göttingen, 1957, p. 128 ș.u.

<sup>48</sup> *W. Heisenberg*, *Der Teil und das Ganze*, München, 1971, p. 290 ș.u.; asemănător: *C. Fr. von Weizsäcker*, *Die Einheit der Natur*, München, 1971, p. 16.

<sup>49</sup> *E. Bloch*, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1959; *Experimentum mundi*, Frankfurt, 1975.

construcție adiacentă la ceva, este tendința spre ceva, latentă a ceva și, astfel, acest 'ceva' intenționat poate fi definit drept 'plinire' a 'intenționalului', o lume mai adecvată noua înșine, fără dureri, frică, autoînstrăinare, nimic nevrednic."<sup>50</sup> Căci în om, experimentul universal atinge faza sa cea mai înaltă, decisivă și, prin aceasta, cea mai critică: el poate desăvârși, dar poate și zădărnici acest experiment. În mijlocirea dintre om și lume, orice viitor, cu care experimentul universal e posibil să rămână „însărcinat”, poate fi făcut să devină realitate, dar poate fi și zădărnicit.

Ceea ce pentru *Christian Wolff* reprezintă slava actuală a cosmosului plurideterminat, o oglindă a înțelepciunii lui Dumnezeu, se deplasează pentru *Ernst Bloch* într-un viitor încă neidentificat. Lumea este acum un experiment, însă ea trebuie să devină „patria identității” omului și naturii. Lumea nu este „încă plinită”, ea trebuind să devină cândva astfel.

Atâta timp însă cât „sistemul deschis” al lumii va fi privit numai ca experiment, și aceasta cu intenția de a găsi „sistemul închis” ideal, acest model universal se află încă pe același nivel pe care se găsește și mecanismul universal al iluminismului. Abia atunci când „sistemul deschis” al lumii nu va mai fi identificat în chip negativ drept un „încă ne”-plinit sistem universal, ci va fi înțeles în chip pozitiv drept un sistem universal „vivificat”, se va putea vorbi cu adevărat de un pas făcut înainte.

În perspectiva aplicată asupra lumii reprezentărilor acestui simbol universal, se va afirma în chip obligatoriu că, acest simbol universal este preluat în același fel din lumea muncii bărbătești: lumea devine câmpul de experimentare folosit de către om.

Aici pot fi identificate în mod clar, etapele dezvoltării tehnicii moderne: lumea ca *operă a lui Dumnezeu* corespunde muncii manuale a omului: subiectul este activ în mod continuu. Aceasta este o concepție proprie *theismului*. Lumea ca *mecanism* corespunde funcționalității industriale timpurii: subiectul cedează angrenajului mecanic propriu-i activitate

---

<sup>50</sup> E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, loc.cit. p.17.

corporală. Aceasta este concepția proprie *deismului*. *Lumea ca experiment* corespunde universului laboratoarelor moderne, în care își au sursa fiecare descoperire și invenție care, mai apoi, se grefează producțiilor de masă, generate în mod cibernetic prin automate: subiectul cedează toate prestațiile sale intelectuale computerului și se concentrează asupra activităților creative.

Este însă, oare, suficient, dacă omul se avântă într-o lume imprevizibilă, spre o orientare anume, îndreptată spre simboluri și imagini care, la rândul lor, își au sursa numai în domeniile pe care omul le stăpânește și care îi corespund lui ca muncitor, inventator și experimentator?

„La finalul unei istorii îndelungate a culturii și a spiritului, imaginea de ansamblu asupra lumii a ceea ce poate fi numit ‘entente secrète’, cu alte cuvinte, metafizica forțelor înțelegătoare și luptătoare ale vieții, va fi distrusă și anume, pe de-o parte, prin monoteism, iar pe de alta parte, prin mecanismul științifico-tehnic, pentru care, la rândul său, a luptat în chip liber monoteismul, ‘de-demonizând’ și ‘de-zeificând’ natura, câștigând astfel locul respectiv. Dumnezeu și mecanismul au supraviețuit lumii arhaice și se întâlnesc acum față către față.”<sup>51</sup>

În cazul în care acesta va fi scopul dezvoltării, atunci se va ajunge, pe baza distrugerii naturii, și la sfârșitul umanității.

## § 8. Comparația simbolurilor în perspectiva mesianică

Comparația simbolurilor prezentate aici trebuie ca, de la imagini și reprezentări, să conducă la concepte. Ea trebuie să determine ca, ceea ce e propriu diferitelor simboluri universale să ajunga la o completare reciprocă, pentru a se putea dezvolta, astfel, un înțeles matur al omului în lumea sa, ca și cum ar fi necesar pentru aceasta doar un singur simbol universal. În cele din urmă, trebuie, așa precum a fost ilustrat prin intermediul reprezentării acceptării diverselor simboluri

<sup>51</sup> A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn, 1956, p. 285.

universale, să se caute și o integrare creștină a acestora. Prin conceptul de „integrare creștină” nu se înțelege vreo convenție creștină ecclesială, ci o interpretare a istoriei religiei în perspectiva mesianică<sup>52</sup>. Această interpretare deschide posibilitatea, ca și tradiția creaționistă vechi-testamentară să fie relativizată și integrată într-un nou tablou de ansamblu. Credința creaționistă creștină este o credință creaționistă mesianică. Această credință creaționistă mesianică reprezintă o cunoaștere asupra viitorului mântuitor al lumii și al omului într-o lumină mesianică<sup>53</sup>.

Prima comparație se orientează asupra conținuturilor și conceptelor simbolurilor universale prezentate. Prin intermediul simbolului *mamei lumii*, omul descrie sentimentul de viață, prin care el este în lume acasă, precum un copil în pânțele mamei sale. Lumea îl înconjoară familiar și hrănitor din toate părțile. El s-a născut în ea. Încă nu există o delimitare de originea tuturor viețuitoarelor și, prin urmare, nu există nici frică de viață. Totul este încă „una”. Și imaginea mântuitoare a ceea ce este *macroantrops* – care adăpostește sub forma capului sau cerul și pământul, astfel încât „universul” devine trupul său și funcționează ca atare – cuprinde în sine visul acesta de unitate fără despărțire. Lumea conceptelor corespunzătoare este cea a *panteismului*, care încearcă să înțeleagă imanența lui Dumnezeu și să anuleze orice diferență între transcendent și immanent.

---

<sup>52</sup> Aceasta direcție a fost analizată de către E. Bloch, atunci când, vis-a-vis de Feuerbach, el a pretins, pe de-o parte, în locul unei „antropologii a religiei” o „nouă eshatologie a religiei” (*op. cit.* 1416), iar pe de altă parte, a văzut în creștinism ca fiind revelată „esența religiei”: „Adică nu static, și prin aceasta un mit apologetic, ci eshatologic-uman, adică un mesianism ‘exploziv’, serios” (*op. cit.* 1404).

<sup>53</sup> Vezi pentru aceasta Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt, 1951, p. 333: „Cunoașterea nu are altă lumină, decât cea care răsare asupra lumii din perspectiva mântuirii: tot ceea ce nu este astfel, se epuizează în re-construcție și rămâne o simplă parte a tehnicii. Trebuie create perspective în care lumea, în chip asemănător, se afundă și se înstrăinează, dezvăluindu-și fisurile și umflăturile, așa precum va și zăcea cândva, neputincioasă și desfigurată într-o lumină mesianică.”



Prin intermediul simbolului *mama pământ*, este relevată chiar dacă nu în mod obligatoriu, calea unei anumite polarități sexuale. Omul se experimentează pe sine, oarecum, ca fiind *pe* mama și nu *în* mama. El există *pe pământ*, sub un cer suprapământesc. Dualismul acesta dintre *tatăl cerului* și *pământul mamă*, î eliberează pe om din adăpostul atotcuprinzător al „atot-mamei” și îl așează în diferențele și separările proprii individuației. Î drept că, „mama pământ” rămâne patria din care se naște viața și în care se întoarce aceasta mai apoi, însă cerul este cel care va ține în mișcare conținutul „mori și devii”. Lumea conceptuală corespunzătoare se va dezvolta spre a deveni *diferența dintr-un transcendent și imanent*. Deoarece „unul” se va separa în dualul „cer și pământ”, „bărbat și femeie”, „suflet și trup” acea diferență nu poate fi percepută dualistic. Ea este, în principiu, *mișcarea dialectică a „unului”*. De aceea, se poate dezvolta la nivelul acestui simbol, lumea conceptuală : *panteismului mișcat dialectic*.

*Simbolurile universale ale sărbătorii, dansului teatrului, muzicii și jocului*, cuprind în sine „inter-spațiul” „inter-timpul” și „inter-jocul”, fiecare în diferența sa originară. Acestea nu prezintă „unitatea diferențialului” prin regresie ca fiind un „tot-unul”, ci cercetează posibilitățile unei noi „re-adunări”. Praznicul „re-adună”, și din această unificare își trage sorgintea și viața. Dansul unifică diferențialul prin ritm. Muzica unifică „timpul ordonat” prin intermediul tactului și al tonurilor. În cele din urmă, jocul conferă libertatea de a modela reunificările în întregu posibilităților, prin intermediul percepției hazardurilor. Lumea se află determinată în melodie, teatru și în joc printr-o *transcendență imanentă*, respectiv printr-o *imanență transcendentă*.

Abia odată cu simbolul *lumii ca operă (lucrare)* și a *lumii ca mecanism* devine Dumnezeu atât de transcendent încât imanența nu mai poate să-I fie ceva adițional, căci nu mai este de „genul” Său. Monoteismul Dumnezeului transcendent și mecanizarea lumii anulează orice reprezentare a unui Dumnezeu imanent. Cu această dezvoltare a început și clasificarea divinului din cadrul lumii omului. *Deismul* a făcut

din Dumnezeu un *Dumnezeu îndepărtat*. Ateismul i-a urmat, căci această lume-mecanism trebuie și poate funcționa și fără Dumnezeu, doar prin sine însăși.

O altă comparație se orientează asupra *intereselor* și a *speranțelor*, care sunt legate de simbolurile universale. Este de recunoscut faptul că, în transformarea simbolurilor universale sunt oglindite și *luptele de stăpânire* ale omului. Simbolurile universale sunt, precum imaginile universale, nu doar impresii legitime ale lumii de dinafară, ci și expresii legitime ale societății umane. Prin aceasta devine recognoscibilă și trecerea din cadrul istoriei de la *matriarhatul* culturilor timpurii spre *patriarhatul* culturilor istorice. Simbolurile *mamei lumii* și al *mamei pământ* conferă femeii demnitatea specifică ei și face din intimitatea ei misterul lumii: misterul divin al lumii vorbește prin femeie. Cultele maternale au fost practicate și exercitate de către preotese, cum a fost, de exemplu, în Delfi, mai înainte de a veni acolo preoții lui Apollo. Simbolurile „marii mame” determinau și *descendențele de moștenire matrilineară*, de la mamă la fiică, și legitimau prin aceasta posesiunea și stăpânirea lor. Trecerea la simbolurile patriarhale au influențat și problemele puterii și posesiunii, legându-le de bărbat. Zeii masculini vorbesc lumii prin intermediul preoților, iar bărbatul va fi impus de către zei drept cap și stăpân al femeii. Simbolurile patriarhale determinau, la rândul lor, *descendențele de moștenire patrilineară*, de la tată la fiu. Pentru a fi asigurate paternitatea și filiația, trebuie ca și ordinea familiei să fie una patriarhală. Monoteismul lumii moderne este, în mod cert, deocamdată, punctul final al dezvoltării de tip patriarhal.

Deși patriarhatul a izolat cultura matrifocală alungându-o din simbolica originilor lumii și din puterea vieții, totuși, *mesianismul* a luat naștere prin influența tradițiilor matriarhale. Asuprite și, mai exact, este vorba de *mesianismul copilului*: „Și a zis: Adevărat zic vouă: De nu vă veți întoarce și nu veți fi precum pruncii, nu veți intra în împărăția cerurilor” (Mat. 18,3). Viziunile futuriste mesianice biruiesc puterea simbolurilor de origine arhaică și îl fac pe om să fie liber.

În *imaginile mesianice* și în *simbolurile eshatologice* ale Bibliei nu se mai găsește imaginea de patriarhat, dar, ce-i drept, nici întoarcerea la patriarhat, ci este o realitate nouă: împărăția copilului. Prin aceasta se indică în mod simbolic deplin o situație umană aflată în fața diferențierii sexuale. Dacă în Împărăția lui Dumnezeu „nici nu se va mai peți nici nu va mai fi cineva pețit” (cf. Lc. 20,34 s.u.), atunci nu va mai exista nici maternitate adevărată și nici paternitate adevărată. Deja imaginile folosite pentru a ilustra comuniunea „copiilor” lui Dumnezeu au tenta unor imagini fraterne și de prietenie, iar nu una de maternitate sau de paternitate.

Înzestrarea spirituală mesianică care anulează dominația inițială a bărbatului sau a femeii, este ilustrată simbolic în creștinism prin *botezul* bărbatului și al femeii, care ia locul circumciziei practică în sânul lui Israel, dar numai la bărbați. Botezul ca simbol al înzestrării spirituale eshatologice și al pecetluirii pentru Împărăție, duce, în principiu, la *egalitatea* dintre bărbat și femeie. Acest lucru denotă noul *drept eshatologic de moștenire*: fiecare credincios, bărbat și femeie, primește dreptul eshatologic de moștenire a Împărăției, în comuniune eshatologică cu Hristos. Credincioșii devin moștenitori ai vieții veșnice și comoștenitori ai lui Hristos (Rom. 8,17; Gal. 3,29; 4,7; Efes. 1,14; 2,8; Evr. 6,17). *Dreptul eshatologic de moștenire* anulează dominația ordinii de moștenire matrilineară și patrilineară. Aceasta înseamnă însă că, prin intermediul istoriei religiei, care dă mărturie despre luptele diverse ale patriarhatului contra patriarhatului, poate fi recunoscut firul roșu al mesianismului, care anulează patriarhatul.

Din această perspectivă este corect să se observe dizolvarea modernă a *imaginii mecaniciste a lumii*, căci această viziune asupra lumii este una impregnată de gândirea patriarhală. Trecerea înspre o *imagine ecologică a lumii* va fi benefică nu doar realității mediului natural al lumii umane, ci și naturalității însăși a acestei lumi a oamenilor – bărbați și femei. De această nouă imagine sunt legate noi forme de comuniune egalitară, în care dominația patriarhală este abolită, iar *ființa comună obștească* își află un loc tot mai

important. *Centrările* imaginii mecaniciste a lumii cedează în fața *consenselor* din rețeaua relațiilor de schimb. Pe calea aceasta, de la dominația mondială mecanicistă la o comuniune mondială ecologică, simbolurile timpurii matrifocale vor avea iar un viitor, căci „ele dau de gândit” din nou.

